Bulletin de Théologie ancienne et médiévale

Tome VII

Nos 2323-2816

Janvier-Juin 1957

ABBAYE DU MONT CÉSAR, LOUVAIN

BULLETIN DE THÉOLOGIE ANCIENNE ET MÉDIÉVALE

REVUE TRIMESTRIELLE PUBLIÉE AVEC LE CONCOURS DU GOUVERNEMENT

Conditions d'abonnement :

L'abonnement est payable annuellement avant la fin de février. Il court jusqu'à ordre contraire.

Pour l'année 1958 :

Bulletin de Théologie ancienne et médiévale . . . 160 francs belges
Recherches de Théologie ancienne et médiévale . . 260 francs belges
Bulletin et Recherches . . . . 400 francs belges

L'abonnement est payable aux **Recherches de Théologie ancienne et médiévale,** Abbaye du Mont César, Louvain (Compte Chèques postaux : 2222.84).

Dépositaire : Parker and Son Ltd, 27 Broad Street, OXFORD.

Ont collaboré à ce Bulletin : D. H. BASCOUR (H. B.), D. A. BOON (A. B.), D. B. BOTTE (B. B.), D. B. CAPELLE (B. C.), D. M. CAPPUYNS (M. C.), D. O. HEUSERS (O. H.), B. HIRSCH-REICH (B. H.-R.), D. J. LECLEF (J. L.), D. O. LOTTIN (O. L.), D. G. MICHIELS (G. M.), D. F. VANDENBROUCKE (F. V.), D. C. VAN PUYVELDE (C. V. P.).

TABLE ALPHABÉTIQUE

Janvier-Juin 1957

2323. H. A. Wolfson. *The Philosophy of the Church Fathers.* Vol. I : *Faith, Trinity, Incarnation* (Structure and Growth of Philosophic Systems from Plato to Spinoza, 3). — Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1956 ; in 8, xxviii-635 p. 1er s.

Cet ouvrage est dans le prolongement de celui que M. W. a écrit sur Philon (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 17, 1950, 342-343). Seule la première partie reprend une question traitée par Philon : celle des rapports entre la foi et la raison et de l'usage légitime de la philosophie. Les autres parties, qui traitent de la Trinité et du Logos, du mystère de l'incarnation, des sectes gnostiques et hérétiques, n'ont pas de parallèles dans le précédent ouvrage, ce qui ne veut pas dire que Philon y soit étranger. Mais la méthode générale est la même. M. W. estime que les philosophes qu'on étudie n'ont pas dit tout ce qu'ils pensaient, et qu'il est légitime de compléter ce qu'ils ont dit explicitement. Il faut découvrir leurs pensées non exprimées et reconstituer le processus latent qu'ils ont suivi. La méthode est hardie, et elle a ses dangers. M. W. commence chaque chapitre par un exposé qui est comme une *working hypothese* ; puis il cite un certain nombre de textes qui la justifient à ses yeux, et enfin il poursuit son enquête par quelques sondages jusqu'à saint Augustin pour l'Occident et jusqu'à saint Jean Damascène en Orient.

On peut admirer la très vaste érudition de M. W. et sa puissance de synthèse sans apprécier la méthode qui consiste à réduire le développement du dogme à un processus purement logique. Il n'est pas douteux que la spéculation philosophique ait joué là un rôle important ; mais elle n'est pas seule en cause. Les Pères ne sont pas des philosophes qui essaient de bâtir un système à leurs risques et périls. Ils se trouvent devant un donné révélé et une tradition qu'ils veulent avant tout respecter. Au surplus les présupposés de M. W. sont la plupart du temps contestables. Qu'on lise, par exemple, le chapitre sur l'origine de la formule trinitaire du baptême (p. 141-154). C'est de la pure fantaisie. Peut-on pousser aussi l'esprit de système jusqu'à prétendre que la distinction entre le Logos et l'Esprit-Saint n'apparaît qu'avec les apologistes (p. 190-191) ? On est obligé de donner alors à des textes évidemment trinitaires, comme la formule baptismale de la *Didachè*, une interprétation non trinitaire. On trouverait à peu près dans tous les chapitres des assertions aussi gratuites, qui faussent toute la suite des opérations. Ainsi ni saint Paul ni saint Jean n'attribueraient la divinité dans le sens propre au Christ ou au Logos (p. 305-306). Il n'y aurait là qu'une catachrèse comme dans Philon lorsqu'il qualifie le Logos de *θεός*, *Leg. all.* III, 73, 107. Il y a quelque danger à repenser ainsi le christianisme. On risque de construire un système de pensée dont l'agencement logique peut paraître séduisant, mais qui n'a pas grand-chose à voir avec la réalité. En somme M. W. retombe dans la vieille histoire des dogmes du protestantisme libéral d'il y a 50 ans, qui ne voyait dans le christianisme qu'un système de pensée abstrait. B. B.

2324. G. van der Leeuw. *De botsing tusschen heidendom en christendom in de eerste vier eeuwen.* — Mededeel. Kon. Nederl. Akad. van Wetenschappen, Afd. Letterkunde, nieuwe reeks 9 (1946) 53-79.

Ce ne sont pas les faits caractérisant l'opposition entre païens et chrétiens que M. v. d. L. veut nous raconter, mais les idées qui ont provoqué cette opposition. Païens et chrétiens pensent nécessairement d'une manière différente sur maints sujets : les chrétiens veulent être un peuple nouveau, ne possédant ni villes, ni langue, ni coutumes propres : ils sont étrangers partout, leur patrie est au ciel. Les païens méprisent les chrétiens plus encore que les juifs parce qu'ils ne croient pas à leurs dieux, n'admettent qu'un Dieu unique exigeant pour lui seul toute domination. Par là ils troublent la *pax*, c'est-à-dire la juste relation entre dieux et hommes, où chacun fait ce qu'il doit. Le christianisme est catholique, totalitaire ; il veut que le Christ soit reconnu par tous les peuples : comparées à l'unité fondamentale de tous ceux qui sont *in Christo*, les différences entre les peuples se réduisent à rien. Mais l'empereur, lui aussi, veut que son pouvoir soit reconnu par tous ; d'où divergences inévitables. Sur d'autres sujets encore païens et chrétiens ne pensent pas de la même manière.

Mais ce qui les opposent essentiellement, pense M.v.d.L., c'est la philosophie. Pour les païens le christianisme fait figure de philosophie nouvelle, et de plus, c'est une mauvaise philosophie, puisqu'elle réclame la foi, ce qui est contraire à la raison. Création, péché, incarnation, résurrection, morale, autant de sujets où païens et chrétiens ne pouvaient se comprendre. A. B.

2325. V. MONACHINO S. J. *Il fondamento giuridico delle persecuzioni nei primi due secolo.* — Scuola cattol. 81 (1953) 3-32.

Le P. M. fait le point des discussions récentes au sujet du fondement juridique des persécutions. Les objections qu'on a faites à l'existence d'un édit de Néron ne lui paraissent pas péremptoires. Finalement, l'auteur propose une solution qui concilie l'opinion de J. Zeiller avec celle de E. Griffe : un édit de Néron invoquant la législation antérieure contre la *superstitio illicita*. C'est là une question sur laquelle on discutera encore très longtemps. On corrigera p. 8, dans le texte et à la note 16, *Berloffs* en *Borleffs*. B. B.

2326. M. SIMON. *Hercule et le christianisme* (Publications de la Faculté des Lettres de l'Université de Strasbourg, 2e série, 19). — Paris, Les Belles Lettres, 1955 ; in 12, 205 p. Fr. 650.

Le culte d'Hercule a joui d'une grande popularité au début de l'ère chrétienne. Il est incontestable aussi que le mythe d'Hercule a inspiré certaines œuvres de l'art chrétien. Mais faut-il aller plus loin ? Peut-on dire que le mythe d'Hercule et la théologie herculéenne ont influencé le christianisme dès ses origines ? M. S. s'efforce de répondre à cette question d'une manière nuancée et il se garde des exagérations de F. Pfister. Il souligne les différences profondes qui existent entre le mythe d'Hercule et l'histoire du Christ. L'originalité du christianisme n'est pas en jeu ; mais on se demande si dans son expression le christianisme n'a pas été influencé par la légende païenne. Prenons un exemple : le *consummatum est* prononcé par Jésus sur la croix et le *peractum est* mis dans la bouche d'Hercule par Sénèque. Ici je poserai une question : cette parole est-elle attribuée à Hercule avant Sénèque, ou bien est-ce une invention du dramaturge ? Il importerait de le savoir, car on ne peut supposer que l'auteur du IVe évangile ait lu Sénèque. M. S. ne nous en dit rien, et cela vient sans doute du genre littéraire de son livre qui tient de la haute vulgarisation plutôt que de la recherche scientifique. Le défaut de chronologie se fait sentir plus cruellement encore pour la « théologie herculéenne ». Ainsi le *Compendium theologiae graecae* de Cornutius est censé avoir influencé la version grecque du *Ps.* 33, 6. C'est un bel anachronisme. Puis

faut-il voir Hercule partout ? Quand saint Augustin, *De symb.* 3, présente le Christ comme *immunditiam destruentem*, faut-il croire qu'il pense aux écuries d'Augias ? En somme ce petit livre ne nous apporte rien de bien neuf et ne nous apprend rien de précis ni sur le mythe d'Hercule ni sur l'influence qu'il a pu exercer sur le christianisme. M. S. cite deux hymnes pascales (p. 114) d'après l'édition corrigée par Urbain VIII. Pour le texte original, voir A. S. Walpole, *Early Christian Hymns*, Cambridge 1922, hymnes 109 et 111. B. B.

2327. R. M. Grant. *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christian Thought.* — Amsterdam, North-Holland Publishing Company, 1952 ; in 8, VIII-293 p. Fl. 16.

M. G. confronte les idées de l'hellénisme sur le miracle avec celles du christianisme, des origines à saint Augustin. Il constate tout d'abord que les idées des hommes de science n'ont eu que peu d'influence sur leurs contemporains, et que cette influence est en régression à l'époque hellénistique. Les sciences naturelles étaient d'ailleurs peu développées. Le premier siècle de notre ère est marqué par la stagnation de la science et une recrudescence de crédulité, mais il n'y a aucune raison d'accuser le christianisme d'avoir tué la science. A certains égards, les chrétiens étaient moins crédules que leurs contemporains païens. Leur attitude vis-à-vis du miracle s'explique par leur croyance à la toute-puissance de Dieu qui se manifeste dans la création, les miracles de la nature et la résurrection des morts. M. G. montre comment ils ont défendu le miracle contre les critiques de leurs adversaires, du point de vue philosophique et théologique. Notons une juste appréciation de l'argument de Tertullien, *De carne Christi* 5, défendant la réalité de la résurrection « parce que c'est impossible » (p. 194). Par contre, je doute que ce qui est dit de saint Augustin (p. 217-218) exprime exactement sa pensée. Il ne me semble pas qu'on puisse la réduire à une combinaison de la croyance stoïcienne aux lois naturelles et à la providence avec une insistance sceptique sur les limitations de la science humaine. Le livre de M. G. est riche ; mais il l'est peut-être trop, et les aperçus qu'il donne sur tant d'écrivains ont souvent quelque chose de trop schématique. B. B.

2328. N. E. Fehl. *Miracle and Natural Law in the Age of the Fathers.* — Anglican theol. Review 35 (1953) 117-120.

Résumé et critique de R. M. Grant, *Miracle and Natural Law in Graeco-Roman and Early Christianity* (voir *Bull.* VII, n° 2327). Pour M. G., les deux principes fondamentaux qui guidaient les apologistes étaient la toute-puissance de Dieu et la création *ex nihilo*. M. F. fait remarquer que, loin de rejeter le principe de la loi naturelle, les apologistes y font appel pour la critique des traditions païennes de même qu'ils invoquent le témoignage de la conscience religieuse universelle. Ce qui guide les apologistes dans le discernement du miracle, c'est une lumière de la révélation qui permet de percevoir le surnaturel dans le naturel et de distinguer les récits fabuleux de l'action divine dans l'histoire. B. B.

2329. G. Bardy. *La lecture de la Bible aux premiers siècles chrétiens.* — Bible et Vie chrét. 1 (1953) n° 2, 25-39.

Ce court article est presque uniquement consacré à Origène. C'est seulement aux p. 25-26 qu'il est question des martyrs de Scilli. B. B.

2330. B. Ocerin-Jáuregui O. F. M. *Año de la muerte de María Santísima.* — Actas del Congreso mariano franciscano-español, Madrid 21-26 octubre 1947 (Studia mariana 3. — Madrid, Ediciones Verdad y Vida, 1948 ; in 8, 396 p.) 115-141.

Expose les opinions des Pères et des auteurs ecclésiastiques sur la date de la mort de la Vierge. Les opinions se répartissent en trois groupes : avant la dispersion des apôtres, entre 42 et 48, entre 55 et 58. La même étude a paru dans *Verdad y Vida* 6 (1948) 115-141.

2331. Crisóstomo de Pamplona O. F. M. Cap. *La muerte de la Santísima Virgen a la luz de la Sagrada Escritura, de la tradición y de la teología.* — Actas del Congreso mariano (voir *Bull.* VII, nº 2330) 143-165.

Cet article veut démontrer contre le P. Jugie (voir *Bull.* V, nº 1315) que la Vierge est réellement morte avant d'être enlevée au ciel. La preuve est double : 1) L'examen du protévangile montre (d'une manière assez inattendue) que la Vierge devait ressusciter avant la résurrection générale et que, pour ressusciter, elle devait naturellement d'abord mourir. 2) Le sentiment universel de l'Église exprimé par la liturgie (en particulier l'oraison *Veneranda*) et les écrits des Pères, en particulier des Pères orientaux, montre qu'on a cru de tout temps à la mort de la Vierge.

Cette étude a paru aussi dans *Verdad y Vida* 6 (1948) 143-165 (cf. *Bull.* VII, nº 1991). C. V. P.

2332. J. Montalverne O. F. M. *O silêncio dos primeiros séculos sobre a Assunção de Nossa Senhora.* — Actas del Congreso mariano (voir *Bull.* VII, nº 2330) 87-102.

On sait que le P. M. Jugie a défendu en 1944 (voir *Bull.* V, nº 1315) la thèse assez inattendue que la Vierge a été enlevée au ciel sans avoir passé par la mort. Son argument principal en faveur de cette opinion était le silence relatif des cinq premiers siècles au sujet de l'assomption. Le P. M. lui répond en vulgarisant les arguments du P. O. Faller S. J., *De priorum saeculorum silentio circa assumptionem B. Mariae Virginis*, Rome 1946 (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 14, 1947, 338-340).

La même étude a paru dans *Verdad y Vida* 6 (1948) 87-102. C. V. P.

2333. M. Jugie. *Assomption de la sainte Vierge.* — Maria, I (voir *Bull.* VI, nº 1942) 619-658.

Le P. J. commence son article par un plaidoyer théologique en faveur du fait que Marie a été préservée de la mort corporelle. Il ne présente cependant sa thèse que comme une opinion libre. Il passe ensuite à l'étude historique des témoignages de l'Écriture et de la tradition.

Le séjour de la Vierge dans la gloire se trouve inclus, pense-t-il, dans *Apoc.* 12. Pour les six premiers siècles, il fait appel au sermon de Timothée de Jérusalem (IVe ou début Ve siècle), au témoignage archéologique de la basilique de Gethsémani d'où, d'après un témoignage de 570, Marie fut enlevée au ciel, et à l'influence du *Transitus* ou plutôt des *Transitus*. A partir de cette époque, les traditions orientale et occidentale se séparent. Pour ce qui concerne l'Occident l'histoire de la doctrine commence avec l'introduction à Rome de la fête du 15 août par Serge Ier (687-701), appelée alors Dormition. Ce nom sera changé en

celui d'Assomption moins d'un siècle plus tard (Sacramentaire grégorien envoyé à Charlemagne vers 784). La liturgie gallicane restera fidèle au nom de dormition. Au IXe siècle se dessine un double courant, marqué par deux écrits : le Pseudo-Jérôme (qu'on identifie avec Paschase Radbert), Lettre à Paula et Eustochium, qui, en l'absence de toute preuve, considère l'assomption de Marie comme une opinion libre, et le Pseudo-Augustin, *De assumptione beatae Mariae Virginis* (PL 40, 1141-1148), qui défend l'assomption en faisant appel à des raisons théologiques. A partir du XIIIe siècle la doctrine de l'assomption est de plus en plus considérée comme certaine. C. V. P.

2334. F. F. Lopes. *A Assunção na tradição patrística.* — Congresso mariano sobre a Assunção de Nossa Senhora realizado em Lisboa de 9 a 11 de Outubro de 1947, Estudos e actas (Colectânea de estudos, 3. — Braga, Tipografia Missões franciscanas, 1947 ; in 8, 213 p.) 45-64.

Article de seconde main. Les p. 61-62 rapportent les témoignages de la tradition occidentale.

2335. B. Altaner. *Zur Frage der Definibilität der Assumptio B. M. V.* — Theol. Revue 44 (1948) 129-140.

Dans cet article M. A. recense l'ouvrage du P. O. Faller, *De priorum saeculorum silentio circa assumptionem B. Mariae Virginis* (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 14, 1947, 338-340).

Il conteste la date de 400 assignée par les PP. M. Jugie et O. Faller au sermon du prêtre Timothée de Jérusalem, ainsi que l'interprétation que le P. Jugie donne du passage se rapportant à la mort de Marie (voir *Bull.* V, n° 1315). Pour M. A. ce sermon est du VIe siècle et dépend du *Transitus*.

Les deux témoignages de S. Épiphane cités par le P. Faller ne prouvent pas que cet auteur admettait l'assomption de Marie ; d'ailleurs dans d'autres textes il n'en parle pas, alors qu'il l'aurait certainement fait s'il l'avait admise. Son attitude incertaine se comprend : aucun des grands auteurs de son temps ne connaissait l'assomption.

Tout change avec l'apparition du *Transitus*, écrit probablement au Ve siècle ou à la fin du IVe. M. A. regrette que des savants modernes aient émis l'hypothèse que cet apocryphe fantaisiste pourrait contenir un noyau de vérité historique. Le silence des quatre premiers siècles ne se justifie pas par le fait que les controverses trinitaires et christologiques absorbaient l'attention des Pères, car celles-ci n'ont rien à voir avec le miracle de l'assomption, qui est un fait historique pour l'affirmation duquel il n'est pas nécessaire d'élaborer une mariologie compliquée.

La tradition qui se dessine à partir de Grégoire de Tours et de Modeste de Jérusalem a puisé directement ou indirectement dans le *Transitus*. Mais, si tel est le cas, les affirmations de ces auteurs ne valent pas plus, du point de vue historique, que celles du *Transitus* lui-même.

Aussi le fondement du dogme de l'assomption est-il de nature spéculative et théologique. La tradition théologique commence avec André de Crète et Jean de Damas. C. V. P.

2336. J. Daniélou S. J. *Le culte marial et le paganisme.* — Maria, I (voir *Bull.* VI, n° 1942) 159-181.

Résumé des résultats acquis par les études de J. G. Machen, F. J. Dölger, K. Prümm et S. Losch au sujet de l'influence du paganisme sur le culte chrétien de Marie. Dans la première partie de son étude, le P. D. compare les cultes païens des déesses, vierges ou mères, avec les récits des évangiles canoniques de la naissance de Jésus, pour montrer que ces derniers n'ont rien de commun avec les théogonies sensuelles de la mythologie grecque. Dans la seconde partie il montre que la structure des cultes grecs est totalement différente de la structure interne du culte marial, et que par conséquent ce dernier est trop étranger aux mythologies grecques pour en avoir subi l'influence au cours de son développement. Dans la troisième partie, constatant le fait de la substitution, à partir du IVe siècle, du culte marial aux cultes féminins de l'antiquité, il admet qu'historiquement certaines formes culturelles ou symbolismes naturels du paganisme et, psychologiquement, certaines aptitudes ou anticipations ont pu servir de véhicule à la révélation du culte marial. C. V. P.

2337. G. GEENEN O. P. *Les antécédents doctrinaux et historiques de la consécration du monde au Cœur immaculé de Marie.* — Maria, I (voir *Bull.* VI, nº 1942) 825-873.

Le P. G. rassemble les témoignages du magistère et de la tradition patristique et théologique en faveur des thèmes suivants : Marie, mère du monde ; Marie, notre mère ; le cœur immaculé de Marie ; la consécration à Marie. C. V. P.

2338. W. DRIESSEN O. P. *Peiling naar de opvattingen over het Episcopaat in Oost en West.* — Christelijk Oosten en Hereniging 6 (1953-54) 177-186.

Oppose la conception orientale de l'épiscopat à celle de l'Occident. D'un côté, l'épiscopat apparaît comme un pouvoir de guider et d'éclairer, de l'autre comme un *regimen.* La divergence est due au fait qu'en Occident les évêques ont pris la place des administrateurs romains, tandis qu'en Orient les évêques ne se sont guère occupés de l'administration temporelle. Il y a peut-être quelque chose de vrai dans ce contraste ; mais le P. D. interprète les textes latins d'une manière assez singulière. Le seul texte liturgique cité est un fragment de l'*Ordo romanus* 34 où l'on trouve la formule : *tribuat ei cathedram episcopalem ad regendam ecclesiam suam et plebem universam.* Le mot *regendam* est souligné, et après cela il est entendu que la conception occidentale de l'épiscopat est juridique. Le P. D. ne s'est demandé ni d'où vient l'expression, ni ce qu'elle signifie exactement. Il n'a pas songé davantage à lire les prières du sacre épiscopal. La méthode est vraiment trop expéditive, et les conclusions s'en ressentent. B. B.

2339. C. MOHRMANN. *Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens.* — Harvard theol. Review 47 (1954) 141-152.

Comment le mot *sacramentum* est-il devenu l'équivalent du grec *μυστήριον* ? Le sens primaire du mot est celui d'engagement religieux, qui a pu se développer de diverses manières ; mais le sens de serment est secondaire, et il ne faut pas le prendre comme point de départ. Il est conforme à l'usage chrétien de choisir des mots authentiquement latins pour traduire les notions abstraites. Toutefois il y a une difficulté : c'est que le mot *sacramentum* suggère un élément sacramentel et liturgique, tandis que dans le *μυστήριον* biblique l'élément abstrait et théologique domine. Mlle M. suppose que la substitution *μυστήριον sacramentum* ne s'est pas faite en premier lieu par l'usage biblique, mais par l'usage courant des commu-

nautés chrétiennes du IIe siècle, à un moment où *μυστήριον* évoluait vers le sens sacramentel. L'hypothèse me paraît assez hardie. Même avant qu'il n'existe des traductions écrites, la toute première chose à traduire était l'Écriture, et je ne vois guère d'autre occasion où les premiers chrétiens latins auraient dû traduire *μυστήριον*. D'autre part, Mlle M. se demande si l'usage de *sacramentum* a été aussi universel qu'il paraît à première vue. Elle note que, dans les versions européennes de la Bible, *mysterium* n'est pas rare. C'est exact ; mais il s'agit là d'une correction. En des endroits où nous lisons dans la Vulgate *mysterium*, nous trouvons *sacramentum* dans des témoins qui ne sont pas africains. Ainsi *Rom.* 11, 25 ; *I Cor.* 2, 7 ; *Col.* 1, 26 ; 2, 2 chez saint Hilaire ; *Rom.* 16, 25 et *I Tim.* 3, 9 dans *d* (partie latine du *Codex Bezae*). Le *Codex Boernerianus* (*g*) a deux fois au moins *mysterium vel sacramentum* (*Eph.* 3, 9 ; *I Tim.* 3, 16). Un cas particulier est *II Thess.* 2, 7, où tous les témoins semblent s'accorder sur le *mysterium iniquitatis*, sauf Tertullien, *De resurr.* 24, 18, qui a *arcanum*. Il emploie le même mot, toujours dans un sens péjoratif, *De bapt.* 2, 2 ; *De resurr.* 19, 6 ; 63, 6. Partout ailleurs dans les traductions bibliques, il emploie *sacramentum*. C'est par erreur que J. Wordsworth lui attribue la variante *in abscondito*, *I Cor.* 2, 7, dans *Adv. Marc.* V, 6. Ce que Tertullien rend par ces mots, c'est *quae est abscondita*. La suite du texte (*creator... tam ipse natus quam et sacramenta eius*) montre que le texte biblique portait bien *sacramentum*. L'ensemble des textes prouve que *sacramentum* est bien la traduction primitive non seulement en Afrique, mais dans les autres régions. B. B.

2340. J. BECKMANN. *Quellen zur Geschichte des christlichen Gottesdienstes.* — Gütersloh, C. Bertelsmann, 1956 ; in 8, XI-315 p. Mk. 25.

Ce volume est un recueil des principaux documents concernant la célébration de l'eucharistie, des origines à nos jours. Pour l'antiquité on y trouvera les prières de la *I Clem.*, celles de la *Didachè*, la description de la synaxe eucharistique par saint Justin, l'anaphore d'Hippolyte, celle de Dêr Balyzeh. Cette dernière n'est pas du IIIe siècle, mais plus probablement du VIe. Pour le IVe siècle, sont cités l'anaphore de Sérapion, des passages des catéchèses cyrilliennes, la liturgie clémentine. Ensuite, pour l'Orient, vient la liturgie de saint Jean Chrysostome ; pour l'Occident, une reconstitution de la messe gallicane et mozarabe, les premiers documents concernant la messe romaine et le canon romain actuel. Le reste du volume est consacré à la liturgie des protestants et des réformés. C'est un recueil utile. On regrettera que certaines parties soient données d'après des éditions périmées. C'est le cas pour l'anaphore de Dêr Balyzeh et pour les citations du *De sacramentis* de saint Ambroise. B. B.

2341. F. DIAZ DE CERIO S. J. *La teologia eucarística en los poetas de los cuatro primeros siglos.* — Razón y Fe 145 (1952) 454-467.

Article fait sans aucune critique. L'auteur a puisé, par exemple, dans les œuvres de saint Éphrem sans se soucier le moins du monde de discerner l'authentique de l'apocryphe. De même les textes publiés par N. BORGIA, *Frammenti eucaristici antichissimi*, Grottaferrata 1932, ne remontent pas aux IIIe et IVe siècles. B. B.

2342. J. A. JUNGMANN S. J. *CR de G. Dix, The Shape of the Liturgy* (voir *Bull.* V, n° 1264). — Zeitschr. kath. Theol. 70 (1948) 224-231.

Le P. J. pense que dom D. a eu tort de vouloir défendre l'existence d'une liturgie primitive sans les paroles de l'institution. Il n'est pas exact non plus que le *Sanctus* formait à l'origine la conclusion du canon. C. V. P.

2343. W. Elert. *Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens.* — Berlin, Lutherisches Verlagshaus, 1954 ; in 8, vii-181 p.

M. E. avait entrepris son étude sur les relations entre la communion eucharistique et la communion ecclésiastique avec l'illusion que le sujet avait déjà été traité abondamment et qu'il suffirait de tirer les conclusions des travaux récents sur la matière. Il a dû vite déchanter et faire le travail lui-même. L'idée centrale de cette étude, c'est que la *communio sanctorum*, dans son sens primitif, c'est la communion eucharistique. C'est elle qui crée la communauté chrétienne ; mais elle suppose la communauté de foi et la destruction des obstacles à l'unité. M. E. est visiblement préoccupé du problème de l'« intercommunion » qui est impensable dans l'Église ancienne. On lira avec intérêt l'excursus II (p. 170-177) sur l'insertion de *sanctorum communionem* dans le symbole. L'expression n'est pas d'origine gallicane. Elle apparaît déjà chez Nicetas de Remesiana et dans le Code de Théodose. Dans ce dernier document, elle semble bien avoir le sens primitif de communion aux *sancta* = eucharistie. Mais le commentaire que M. E. donne du texte de Nicetas ne me paraît pas exact. Il semble bien que *sanctorum* est entendu au sens personnel (*sancti*). B. B.

2344. D. L. Greenstock. *El problema de la confirmación.* — Ciencia tomista 80 (1953) 175-228, 539-590 ; 81 (1954) 201-240.

Quoique cet article soit surtout théologique, il contient une bonne documentation historique sur le problème de la confirmation. Ce problème est en fait celui de la substitution, qui s'opère progressivement, de l'onction à l'imposition des mains. L'onction, inconnue aux deux premiers siècles, s'introduit au IIIe, tout d'abord à côté de l'imposition des mains, puis comme rite unique. Le P. G. a très bien établi les faits. Mais est-il exact que la substitution ait été influencée par la division des rites d'initiation (p. 587) ? En fait, en Orient il n'y a jamais eu de division de ces rites ; la confirmation est donnée par le prêtre immédiatement après le baptême. Pourtant c'est en Orient que l'onction s'est substituée le plus tôt à l'imposition des mains. B. B.

2345. J. H. Crehan S. J. *The sealing at Confirmation.* — Theolog. Studies 14 (1953) 272-279.

Quelques remarques pertinentes au sujet de l'ouvrage de G. W. H. Lampe, *The Seal of the Spirit* (voir *Bull.* VI, nº 1630). B. B.

3346. G. H. Joyce S. J. *Christian Marriage : an Historical and Doctrinal Study.* Second edition, revised and enlarged (Heythrop Series, 1). — London, Sheed & Ward, 1948 ; in 8, xiii-645 p. Sh. 21.

Cet excellent traité sur le mariage, dont nous avons souligné autrefois les qualités (voir *Bull.* II, nº 647), n'a pas subi de notables changements dans sa seconde édition. Les travaux historiques sur le mariage parus entre 1933 et 1948 ont amené certaines rectifications ou additions dans l'exposé de l'évolution

doctrinale (consentement et juridiction). Un nouveau paragraphe sur les dispenses papales et un complément de *documenta* viennent très heureusement parfaire cette étude d'ensemble, qui se range parmi les meilleures sur la matière.

J. L.

2347. P.-M. Gy O. P. *Le rite sacramentel du mariage et la tradition liturgique.* — Revue Sciences philos. théol. 38 (1954) 258-263.

On trouvera dans cet article un bon résumé de l'ouvrage de K. Ritzer O. S. B., *Eheschliessung*, Munich 1951-52, sur les rites du mariage dans le premier millénaire. L'ouvrage n'est pas dans le commerce (il s'agit, je crois, d'une thèse dactylographiée) ; mais l'esquisse qu'en donne le P. G. fait souhaiter que cette thèse soit publiée, car le sujet n'a jamais été traité avec cette ampleur. B. B.

2348. R. C. Petry. *Christian Eschatology and Social Thought.* A Historical Essay on the Social Implications of Some Selected Aspects in Christian Eschatology to A. D. 1500. — Nashville, Abingdon Press, 1956 ; in 8, 415 p. Dl. 5.

Cette étude passe en revue la doctrine des auteurs ecclésiastiques de l'antiquité et du moyen âge sur l'eschatologie et la société terrestre. Le chrétien est en route pour un autre monde, c'est la doctrine commune de toute la tradition. Quelle en a été la répercussion sur l'enseignement social des auteurs anciens ? La réponse de M. P. est nettement optimiste : le christianisme élève l'homme au-dessus de ce monde, mais il ne nie pas l'existence et les exigences de celui-ci. Trois grandes sections divisent le livre : le rôle de la société terrestre dans l'économie du royaume des cieux, l'Église au service du royaume des cieux ici-bas, la fin du monde.

L'impression générale qui se dégage de chaque chapitre est celle d'une grande confusion. Il faut une patience extrême pour pouvoir déterminer la vraie pensée de l'auteur étudié. M. P. intervient trop souvent lui-même dans le débat en y apportant des considérations apologétiques. Ce livre aurait gagné en clarté ce qu'il aurait sacrifié en longueur. C. V. P.

2349. H. Rondet S. J. *Aux origines de la théologie du péché.* — Nouv. Revue théol. 79 (1957) 16-32.

Enquête qui s'étend des Pères apostoliques et des apologistes à saint Irénée, Clément d'Alexandrie et Origène. La place de ce dernier dans les « origines », fort peu explorées à ce jour, est soulignée avec force. Les Cappadociens, saint Ambroise et surtout saint Augustin approfondiront son œuvre ; mais ici le P. R. se contente d'indiquer un programme de recherche ; espérons qu'il le mènera à bon terme. F. V.

2350. K. Baus. *Das Gebet der Märtyrer.* — Trierer theol. Zeitschr. 62 (1953) 19-32.

Résumé d'une enquête sur la prière dans les Actes des martyrs, notamment sur la prière adressée au Christ. M. B. a limité la matière à une cinquantaine de récits anciens qui présentent des garanties d'authenticité. B. B.

2351. A. Hamman O. F. M. *Signification doctrinale des Actes des martyrs.* — Nouv. Revue théol. 75 (1953) 739-745.

Les théologiens se sont occupés de la valeur apologétique du martyre, mais ne se sont guère souciés de sa valeur théologique. Or les martyrs sont les témoins de la tradition et de la foi. Le martyre est une confession de foi et, pour ceux qui n'ont pas reçu l'initiation rituelle, il est un baptême. Le P. H. ne semble pas connaître l'excellente étude de E. L. Hummel (voir *Bull.* V, nº 708), qui a traité le sujet d'après saint Cyprien. B. B.

2352. A. Quacquarelli. *Il triplice frutto della vita cristiana : 100, 60 e 30 (Matteo XIII-8 nelle diverse interpretazioni).* — Roma, Coletti, 1953 ; in 8, 127 p.

M. Q. retrace l'histoire de l'interprétation de *Mt.* 13, 8, dans la parabole du semeur, depuis les origines jusqu'à nos jours. Dans l'accumulation des matériaux ainsi recueillis on peut voir se dessiner dans ses grandes lignes l'évolution suivante : au début, ceux qui rapportent 100 % ce sont les martyrs, 60 % les vierges, 30 % les époux ; au moyen âge, les vierges passent à la première place, puis les veuves non remariées, enfin les personnes mariées. A l'époque moderne, on perd l'habitude d'attribuer une affectation particulière à ces chiffres.
H. B.

2353. L. Hofmann. *Militia Christi. Ein Beitrag zur Lehre von den kirchlichen Ständen.* — Trierer theol. Zeitschr. 63 (1954) 76-92.

Montre comment l'état de chrétien, l'état de moine et surtout l'état ecclésiastique sont à comprendre comme étant foncièrement des états de combattants. Des témoignages nombreux sont empruntés à la littérature chrétienne, surtout patristique et canonique. F. V.

IIe s. **2354.** J. H. Crehan S. J. *The Analogy Between Verbum Dei incarnatum and Verbum Dei scriptum in the Fathers.* — Journal theol. Studies, n. s. 6 (1955) 87-90.

Note les premiers témoins de l'analogie entre le Verbe incarné et la Parole de Dieu écrite : saint Ignace d'Antioche, Origène, Eusèbe de Césarée, le Pseudo-Jérôme (*Breviarium in Psalmos*). B. B.

2355. J. Starck S. J. *L'Église de Pâques sur la Croix. La foi à la résurrection de Jésus-Christ d'après les écrits des Pères apostoliques.* — Nouv. Revue théol. 75 (1953) 337-364.

Extrait d'une thèse sur la foi en la résurrection de Jésus-Christ d'après les écrits chrétiens du IIe siècle. Les auteurs examinés ici sont Clément de Rome, Barnabé, Ignace d'Antioche. B. B.

2356. G. Mathew O. P. *The Origins of Eucharistic Symbolism.* — Dominican Studies 6 (1953) 1-11.

Les symboles qui semblent avoir été associés avec l'eucharistie : repas, poisson, pain, corbeilles, vignes, sont le plus souvent des adaptations de l'art profane contemporain. Il serait peut-être anachronique de les regarder comme purement eucharistiques, les sacrements apparaissant comme des parties d'un mystère

unique plutôt que comme des réalités distinctes. L'auteur fait des réserves très nettes sur certaines exagérations de F. Wilpert et O. Marucchi, ainsi que sur la datation des peintures des catacombes. B. B.

2357. P. Andriessen O. S. B. *Un prophète du Nouveau Testament.* — Bijdragen philos. theol. Facult. Noord- en Zuid-Nederl. Jezuieten 11 (1950) 140-150.

Eusèbe assurait que Quadratus, le premier des apologistes chrétiens, jouissait du don de prophétie ; il tenait ce renseignement des écrits montanistes. Dom A. y trouve une confirmation pour attribuer à Quadratus, comme il le fit (voir *Bull.* V, nº 833), l'Épître à Diognète. On y trouve en effet le vocabulaire des prophètes et des doctrines apparentées aux montanistes. A. B.

2358. E. Peterson. *Die Begegnung mit dem Ungeheuer. Hermas, Visio IV.* — Vigiliae christ. 8 (1954) 52-71.

Analyse assez laborieuse de la *Visio* IV d'Hermas. On y trouve des données précieuses pour l'établissement du texte et pour son commentaire, mais l'auteur suit son chemin sans se demander si le lecteur peut le suivre. La conclusion de cette analyse, c'est que les Visions d'Hermas ne peuvent se comprendre sans une référence continuelle à la littérature apocalyptique juive. B. B.

2359. J. Lécuyer. *Jésus, fils de Josedec, et le sacerdoce du Christ.* — Rech. Science relig. 43 (1955) 82-103.

Il s'agit de l'interprétation patristique de *Zach.* 3, 1-9. Saint Justin, Tertullien, Origène, Lactance, Eusèbe de Césarée, Marcel d'Ancyre, saint Jérôme, Grégoire d'Elvire, saint Cyrille d'Alexandrie et le Pseudo-Hésychius y voient une figure du sacerdoce du Christ. B. B.

2360. A. Orbe S. J. *Los primeros herejes ante la persecución.* Estudios Valentinianos, 5 (Analecta Gregoriana, 83). — Romae, Universitas Gregoriana, 1956 ; in 8, xi-314 p. Dl. 3.50.

Le P. O. est un des meilleurs connaisseurs du gnosticisme. Mais il semble qu'il se plaise à désorienter ses lecteurs. Après avoir commencé ses études valentiniennes par le t. II, en promettant de faire suivre le t. I (voir *Bull.* VII, nº 1637), il nous offre maintenant le t. V, qui aborde un autre sujet : la théologie du martyre. L'exposé est assez sinueux et on a l'impression que l'auteur tient à mener ses lecteurs par tous les chemins qu'il a suivis. Le P. O. a cru tout d'abord que le sujet ne demanderait pas de grands développements, et il avait commencé à étudier l'exégèse de *Mt.* 16, 32-33 par Héracléon, d'après Clément d'Alexandrie. Mais il a découvert d'autres pistes et il s'y est engagé. Tertullien et Irénée fournissaient aussi des éléments ; et le tableau des opinions devenait plus nuancé. L'attitude vis-à-vis du martyre comportait des positions diamétralement opposées. Montanistes et Marcionites s'offraient au martyre et n'admettaient pas la fuite devant la persécution. A l'extrême opposé, les Valentiniens jugeaient inutile la confession du martyre. Entre ces deux extrêmes, les écrivains de la grande Église gardaient une position plus nuancée. La position des Montanistes et des Marcionites est facile à comprendre. Plus difficile à expliquer est l'attitude des Valentiniens. Pour saisir leur étrange exégèse de *Mt.* 16, 32-33, il faut tenir compte

des éléments stoïciens de leur doctrine et de leurs emprunts aux religions à mystères. Notons aussi que les Valentiniens ne sont pas unanimes dans leur interprétation. Pour Héracléon, seule la confession de vie et de foi importe. Pour d'autres, parmi lesquels Marcos, la parole de Jésus a un double sens, suivant qu'elle s'applique aux psychiques ou aux spirituels. Pour ceux-ci, la confession avait lieu non devant les tribunaux terrestres, mais devant des puissances supraterrestres.

Le P. O. ajoute une seconde partie sur la crucifixion cosmique d'après les Valentiniens, thème apparenté au premier, qui explique le mépris des gnostiques pour la confession du Christ mort à Jérusalem. B. B.

2361. A. Orbe S. J. *Variaciones gnósticas sobre las alas del Alma. A propósito de Plot. II, 9, 3, 18-4, 12.* — Gregorianum 35 (1954) 18-55.

La métaphore platonicienne des ailes de l'âme se trouve développée dès avant Plotin par les gnostiques. L'isolement de l'âme, la limitation du monde intelligible, la perte des ailes, l'illumination, la chute, tout cela possède des parallèles dans la terminologie technique que nous ont léguée, par l'intermédiaire de Tatien, les Valentiniens, Basilide et les Séthiens. Chemin faisant, le P. O. distingue les éléments platoniciens, gnostiques et évangéliques qui se sont mélangés dans la théologie primitive, notamment à propos du péché originel, de la préexistence des âmes, des relations de l'Esprit avec les âmes et avec le Sauveur. B. B.

2362. J. N. Bakhuizen van den Brink. *La tradition dans l'Église primitive et au XVIe siècle.* — Revue Hist. Philos. relig. 36 (1956) 271-281.

Reprend l'examen de textes anciens des Pères : Cyprien, Tertullien, Irénée, et souligne que leur conception de la tradition est à « interpréter autant que possible par révélation ». L'histoire ultérieure « a offensé la révélation en y mêlant les institutions humaines ». D'où, dit M. B., la réaction des réformateurs. F. V.

2363. G. Jouassard. *Le rôle des chrétiens comme intercesseurs auprès de Dieu dans la chrétienté lyonnaise au second siècle.* — Revue Sciences relig. 30 (1956) 217-229.

La première partie concerne le rôle des chrétiens lyonnais comme intercesseurs, d'après le récit d'Eusèbe ; la seconde, le rôle de Marie comme *advocata Evae.* Mgr J. se plaignant de ne pouvoir préciser le sens, faute de connaître l'arménien, je me permets d'ajouter les détails suivants. Dans *Adv. haer.* V, 19 (Harvey II, 376), l'arménien a trois termes pour traduire le mot que le latin rend par *advocata* : *consolatio* (un abstrait), *exhortatio*, *intercessor*. Le cas est fréquent, dans les versions arméniennes, de doubles ou triples traductions, et il ne faut supposer ici qu'un seul mot grec. Il n'y en a guère qu'un qui réponde à cette triple traduction : παράκλητος. C'est le dernier mot (*barexaws*) qui est employé *Jo.* 14, 16 dans la version arménienne du Commentaire de saint Éphrem sur le *Diatess.* XIX, 14 (éd. L. Leloir, t. I, p. 275), où il est commenté par un mot apparenté au premier (*mxitharič*, *consolator*). Il n'y a pas de doute que pour saint Irénée le grec n'ait porté παράκλητος. Pour *Epid.* 33, l'arménien n'a qu'un mot, *intercessor* (*barexaws*), comme saint Éphrem, et il faut supposer aussi παράκλητος. B. B.

2364. A. Orbe S. J. *A propósito de un nombre personal del 1. eón valentiniano.* — Gregorianum 34 (1953) 262-270.

A propos de saint Irénée, *Adv. haer.* I, 1 : *dicunt esse... perfectum Aeonem qui ante fuit.* Le *qui ante fuit* représente en réalité le nom propre du premier éon valentinien : ὁ προών (τὸ προόν). Ce terme apparaît chez les Naasséniens (Hippolyte, *Ref.* V, 7, 3) et dans les écrits hermétiques. On le retrouve aussi chez Marius Victorinus, dont la terminologie trinitaire a des points de contact avec celle de Valentin. B. B.

2365. P. Nautin. *Notes critiques sur Irénée, Adv. Haer., Lib. III.* — Vigiliae christ. 9 (1955) 34-36.

Deux corrections : III, 11, 8, au lieu de ἐξελθών (= *egrediens*), lu par le traducteur, substituer ἐξελών, qui donne un sens excellent. Dans III, 20, 1, le traducteur latin a traduit par *hoc* un αὐτόν (réfléchi), ce qui rend la phrase incompréhensible. B. B.

2366. L.-M. Froidevaux. *Sur trois textes cités par saint Irénée (Adv. Haer., IV, 29, 3 et 55, 4; Démonstration 79 et 88).* — Rech. Science relig. 44 (1956) 408-421.

Saint Irénée a des citations scripturaires inexactes, qu'il doit, du moins en partie, aux auteurs dont il s'inspire. Pour *Dem.* 79, M. F. corrige très heureusement le texte arménien. Au lieu de *i bewerea*, lire simplement *berewea*, impératif de *berewem*, clouer. Il faut donc comprendre : « Sauve mon âme de l'épée et cloue mes chairs ». C'est un amalgame de *Ps.* 21, 21 et de *Ps.* 118, 120. La citation rentre ainsi dans l'argumentation de saint Irénée qui veut montrer les prophéties de la croix dans l'Ancien Testament. B. B.

2367. E. Lanne O. S. B. *Cherubim et Seraphim. Essai d'interprétation du chapitre X de la Démonstration de saint Irénée.* — Rech. Science relig. 43 (1955) 524-535.

Dans ce passage, le Verbe Fils de Dieu et l'Esprit-Saint Sagesse de Dieu sont mis en rapport avec les Chérubins et les Séraphins. Comme on trouve une opinion analogue attribuée par Origène à un docteur juif, qui n'est autre que Philon, dom L. a essayé d'éclairer le texte d'Irénée par les passages parallèles de Philon. Cela ne veut pas dire qu'Irénée adopte purement et simplement les interprétations de celui-ci ; mais, pour combattre les gnostiques, il s'est inspiré de la tradition exégétique philonienne, en identifiant le Fils et l'Esprit avec les deux puissances suprêmes, dont Philon disait précisément que leur nom était Dieu et Seigneur. Ce n'était pas rabaisser le Fils et l'Esprit au niveau des puissances angéliques, mais les placer, au contraire, dans la réalité transcendante de la divinité. Sa théologie philonienne des intermédiaires est ainsi transposée pour la première fois dans les catégories de la révélation chrétienne. B. B.

2368. P. J. Corish. *The Fall in Greek Tradition.* — Irish theol. Quart. 18 (1951) 138-160.

Seul le chapitre qui concerne saint Irénée (p. 143-149) intéresse ce *Bulletin.* M. C. explique la position de saint Irénée, — qui considère Adam avant la chute comme imparfait, — par la controverse avec les gnostiques. Ceux-ci objectent que

le fait que l'homme pouvait pécher prouve l'existence d'un créateur mauvais. Irénée répond que l'imperfection de l'homme n'est pas un argument contre la bonté du créateur ; mais Adam n'était pas capable de recevoir la perfection parce qu'il était *νήπιος*. B. B.

2369. J. DOIGNON. *Le salut par le fer et le bois chez saint Irénée. Note de philologie et d'exégèse sur Adv. Haereses IV, 34, 4.* — Rech. Science relig. 43 (1955) 535-544.

Le sujet a déjà été traité partiellement par le P. J. Daniélou (voir *Bull.* VII, n° 910). M. D. le corrige pour l'établissement du texte et la complète pour l'interprétation. Sur ce dernier point, il fait appel à l'usage magique des clous de croix dans le paganisme. Pour ma part, je crois qu'on fait fausse route en cherchant ici une allusion à des clous et à une croix. Il est possible que *configere* ait pris dans le latin chrétien le sens de crucifier ; mais saint Irénée n'écrivait pas en latin. Le verbe supposé par l'arménien est *πήγνυμι*, avec un préverbe : *συμπήγνυμι*, qui n'évoque pas la crucifixion, mais l'ajustement de deux pièces. Le contexte indique, comme l'a compris l'arménien, que le Verbe est attaché à la chair et non à la croix. La comparaison est faite entre l'union du fer et du bois et celle du Verbe et de la chair, le Verbe étant l'élément solide (*firmum*) qui donne sa force à l'outil. Il n'est pas question de la croix, et moins encore des clous, dans ce contexte. B. B.

2370. A. ORBE S. J. *S. Ireneo y la iteración de las nupcias.* — Gregorianum 34 (1953) 653-655.

Avec P. de Labriolle, le P. O. estime que saint Irénée est opposé à la réitération du mariage, et il attire l'attention sur *Adv. haer.* III, 17, 21, à propos de *Jo.* 4, 18. Il me semble qu'il faudrait plus de nuance. Il faut remarquer que dans les deux textes cités, il est question de *multae nuptiae*, ce qui ne peut guère se dire d'un second mariage. B. B.

IIIe s. **2371.** A. LUNEAU. *Moïse et les Pères latins.* — Moïse, l'homme de l'Alliance (Tournai, Desclée, 1955 ; in 8, 405 p.) 283-303.

La littérature occidentale des IIe-Ve siècles n'a pas produit de *Vita Moysis*, comme en présenta en Orient un Grégoire de Nysse. Cependant M. L. a pu recueillir chez des écrivains de l'époque, Tertullien, Cyprien, Ambroise, Augustin, Zénon de Vérone et Grégoire d'Elvire, plusieurs textes magnifiant en Moïse le chef politique et religieux, l'envoyé de Dieu, l'ami de Dieu, le précurseur et le type du Christ, le type de la Loi et du peuple juif. O. L.

2372. A. J. VERMEULEN. *The Semantic Development of Gloria in Early-Christian Latin* (Latinitas Christianorum primaeva, 12). — Noviomagi, Dekker & van de Vegt, 1956 ; in 8, XXII-236 p. Fl. 12.50.

Le terme de *gloria* a servi, de même que *claritas* et *maiestas*, à traduire la conception biblique de la gloire de Dieu. D'autre part, il existait une notion romaine de *gloria*, dans le sens de renommée. Ces deux sens vont persister dans le latin des chrétiens, tout en subissant des transformations et parfois en se mêlant l'un à l'autre. C'est l'histoire de ce développement qu'a voulu écrire M. V., depuis les versions bibliques jusqu'au Ve siècle, mais en se limitant à quelques auteurs représentatifs : Tertullien, saint Cyprien, saint Ambroise, saint Augustin,

saint Léon. Après un premier chapitre sur les versions bibliques, M. V. étudie séparément le sort de *gloria*-renommée, qui devient chez les chrétiens une gloire aux yeux de Dieu et non plus des hommes, et le sort de *gloria*-rayonnement de Dieu. Pour le premier sens, on distingue la gloire des martyrs et la gloire de Dieu et du Christ ; pour le second, la gloire de Dieu, du Christ et de l'homme. Les cinq témoins sont examinés l'un après l'autre pour chacune de ces sections. Le travail est fait d'une manière très ordonnée et avec beaucoup de nuances, et il serait difficile de résumer en peu de mots les conclusions sans trahir la pensée de l'auteur. Je me permettrai seulement quelques critiques de détail. A propos des différentes traductions de *δόξα* dans la Bible, M. V. estime qu'une comparaison des différentes traductions bibliques n'est pas possible (p. 20). Ce serait un travail minutieux et difficile, et il ne rentrait pas dans le cadre choisi par l'auteur, mais il n'est pas impossible. Il n'est pas exact non plus que la traduction *honor* soit pratiquement négligeable. Si M. V. avait étudié saint Hilaire, il aurait rencontré souvent *honor*, *honorificare*, qui se lit aussi dans certains manuscrits européens des évangiles. Pour la Vulgate, M. V. mêle les citations des évangiles à celles de saint Paul. C'est un défaut de méthode, car si saint Jérôme a corrigé les évangiles, il n'y a aucune raison de lui attribuer la révision du reste du Nouveau Testament. Il est bien vrai que saint Jérôme a laissé subsister *claritas* et *clarificare* dans saint Jean, à partir du chapitre 12. Mais il faut remarquer que son texte de base, reconstitué par H. J. Vogels (*Vulgatastudien*, Münster 1938) avait déjà la même dualité : *gloria* dans la première partie, *claritas* dans la seconde. Une lacune plus grave me paraît être l'omission de termes bibliques autres que *δόξα*. *Gloria* ne répond pas toujours à ce mot, mais parfois à *καύχημα*, par exemple *Rom.* 4, 2. De même *gloriatio*, *καύχησις* (*Rom.* 3, 27), *gloriari*, *καυχᾶσθαι* (*Rom.* 2, 17). Il suffit de prendre une concordance grecque du Nouveau Testament et des Septante pour voir que ces termes ne sont pas négligeables. Cependant ils n'ont pas été étudiés. Les termes grecs ne figurent pas dans l'index, et si *gloriatio* et *gloriari* s'y trouvent, c'est uniquement à titre de références à des citations patristiques, sans aucune explication. Il y avait là cependant un fait important à noter : le latin ne disposait que de *gloria* et de ses dérivés pour rendre deux racines grecques différentes. Pour terminer, M. V. donne quelques éléments sur l'expression de la gloire de Dieu et du Christ dans l'art et dans la liturgie. Sur ce dernier point, il y a quelques remarques pertinentes sur le travail de M. Steinhemmer, *Die Δόξα τοῦ Θεοῦ in der römischen Liturgie*, Munich 1951 (voir *Bull.* VII, nº 1620). B. B.

2373. J. H. Waszink. *Observations on Tertullian's Treatise Against Hermogenes.* — Vigiliae christ. 9 (1955) 129-147.

M. W., qui prépare une édition de l'*Adversus Hermogenem* pour la collection *Stromata*, réunit ici quelques remarques sur ce traité. Tout d'abord, les sources de la doctrine d'Hermogène sont les écrits des platoniciens de son temps. Mais Tertullien a été influencé, lui aussi, par ce platonisme moyen. M. W. donne ensuite l'interprétation de quelques passages difficiles. B. B.

2374. D. Kuijper Ff. *Tert. Nat. 2, 9, 13 explicare tentavit.* — Vigiliae christ. 8 (1954) 78-82.

Dans ce passage, les deux termes *formam et patrem* ont paru obscurs aux traducteurs, mais c'est surtout *formam* qui les a arrêtés. M. K. trouve une explication pour ce terme, mais *patrem* devient alors incompréhensible. Il propose de le remplacer par *partum*. B. B.

2375. F. Refoulé. *Tertullien et la philosophie.* — Revue Sciences relig. 30 (1956) 42-45.

A propos d'un article de A. Labhardt (voir *Bull.* VII, nº 1998), le P. R. estime qu'il n'y a pas de contradiction entre le *De an.* 1, 4, où Tertullien va jusqu'à affirmer qu'il n'y a pas de vérité sans Dieu, et l'appel qu'il fait au témoignage de l'âme naturellement chrétienne. Tertullien se tient sur le terrain des faits, et il ne faut pas lui attribuer un anti-rationalisme systématique. De même il ne faut pas prendre dans un sens trop littéral *De carne Chr.* 5, ni *De resurr.* 3. B. B.

2376. J. G. Davies. *Tertullian, De resurrectione carnis LXIII: A note on the Origins of Montanism.* — Journal theol. studies, n. s. 6 (1955) 90-94.

M. D. voit dans ce chapitre de Tertullien l'explication de la genèse du montanisme : ce sont les hérésies — en l'occurrence le gnosticisme — qui ont provoqué la nouvelle révélation du Paraclet. M. D. souligne très justement l'opposition entre gnosticisme et montanisme. Mais est-il juste de présenter ce dernier comme étant à l'origine un mouvement seulement anti-gnostique ? Il y a là quelque exagération. M. D. reproche à certains historiens d'abuser de conjectures dans cette question. Mais ne fait-il pas de même en transposant la position de Tertullien aux origines du montanisme ? B. B.

2377. A. Quacquarelli. *Libertà, peccato e penitenza secondo Tertulliano.* — Rassegna Scienze filos. 2 (1949) nº 1, 16-37.

N'apporte rien de neuf sur ce sujet.

2378. J. C. M. van Winden O. F. M. *Minucius Felix Octavius 19, 9.* — Vigiliae christ. 8 (1954) 72-77.

Le manuscrit unique de Minucius, *Paris Nat. lat. 1661*, est certainement corrompu à cet endroit (19, 9) ; mais les éditeurs n'ont pas réussi jusqu'à présent à le corriger d'une manière satisfaisante. En se basant sur le parallélisme avec Cicéron, *De natura deorum* I, 33-36, le P. van W. donne la reconstruction suivante : « Aristoteles variat et adsignat tamen unam potestatem : nam interim mentem, mundum interim deum dicit, interim mundo deum praeficit. Heraclides Ponticus variat, alias mundo, alias menti divinae tribuens principatus. Theophrastus quoque de deo divinam mentem quamvis varie adscribit ». A noter que, dans la dernière phrase, *de deo* désignerait le *Περὶ Θεῶν* de Théophraste, signalé par Diogène Laërce. B. B.

2379. J. Capmany Casamitjana. « *Miles Christi* » *en la espiritualidad de San Cipriano* (Seminario conciliar de Barcelona, Colectánea San Paciano, Serie teológica, 1). — Barcelona, Casulleras, 1956 ; in 8, 396 p.

Ce livre n'est pas seulement une étude sur la place du thème de la *militia Christi* dans la doctrine de saint Cyprien. L'auteur considère que ce thème est central dans l'ascèce de saint Cyprien, et c'est toute cette doctrine ascétique que l'on trouve synthétisée autour de ce thème central. On ne peut nier son importance chez saint Cyprien ; mais on peut se demander si M. C. n'y a pas annexé des

éléments qui n'ont qu'un rapport indirect avec lui. Je ne pense pas par exemple que la renonciation baptismale se rattache à la *militia Christi.* D'autre part ne faut-il pas distinguer de ce thème celui de l'athlète qui lutte dans le stade. Il peut y avoir des rapprochements, voire des confusions ; mais les deux images sont primitivement bien distinctes. Celle de l'athlète aura toujours un caractère individualiste qui n'est pas attaché à la *militia.* Enfin il faut noter qu'il y a des images tellement usées qu'elles n'évoquent plus rien du tout. Quand je dis qu'il faut s'armer de patience, j'emploie sans doute une image qui se rattache à la milice, mais plus personne n'y songe. On se demande donc s'il est légitime, à propos d'une allusion de ce genre, d'annexer la patience à la panoplie du *miles Christi.* Quoi qu'il en soit de ces réserves, qui visent un élargissement exagéré du sujet, il faut dire que l'auteur a très bien étudié ses sources et qu'il les utilise suivant un plan très clair qui embrasse toute la doctrine ascétique de saint Cyprien. On y trouve donc plus que le titre ne le faisait attendre. On aurait aimé cependant que, sur certains points, l'auteur ait poussé plus loin son enquête, par exemple la notion de *virtus* (p. 310-313). Dans l'ensemble, cette étude fait bien augurer de la nouvelle collection. B. B.

2380. G. Geenen O. P. *Marie notre Mère. Esquisse historique et évolution doctrinale.* — Marianum 10 (1948) 337-352. IVe s.

Deux parties : 1) enseignement du magistère aux XVIIIe et XIXe siècles ; 2) doctrine des Pères et des auteurs ecclésiastiques depuis le IVe siècle jusqu'à nos jours.

2381. G. D. Gordini. *Forme di vita ascetica a Roma nel IV secolo.* — Scrinium 1 (1953) 9-57.

M. G. essaie de rassembler tout ce qu'on sait des vierges, veuves et moines à Rome jusqu'au IVe siècle inclusivement. La documentation est bonne, mais pas assez critique. Il est peu probable que la *velatio* représentée dans une peinture des catacombes (p. 17) soit une *velatio virginis.* Il faudrait plus de prudence dans l'emploi des documents archéologiques, et J. Wilpert n'est pas un guide qu'on puisse toujours suivre les yeux fermés. B. B.

2382. J. G. Davies. *The Peregrinatio Egeriae and the Ascension.* — Vigiliae christ. 8 (1954) 93-100.

On a proposé l'année 417 pour le voyage d'Égérie, en se basant sur la coïncidence de l'Ascension et de la dédicace de la basilique de Bethléem au 31 mai. M. D. fait remarquer qu'Égérie ne présente pas cette célébration à Bethléem comme un fait extraordinaire. Rien ne prouve que l'Ascension ne se soit pas célébrée là les autres années. M. D. montre que le fait peut s'expliquer à la fois par des raisons théologiques et par un certain conservatisme liturgique. La basilique de l'Ascension est bien connue d'Égérie ; mais ce n'est pas une des anciennes basiliques constantiniennes ; elle ne fut bâtie qu'entre 370 et 378. Il est donc possible qu'on ait continué, après sa construction, à fêter l'Ascension à Bethléem, comme on le faisait auparavant. B. B.

2383. J.-F. Bonnefoy O. F. M. *La mystique des nombres.* — Revue Ascét. Myst. 25 (1949) 533-550.

Cet article veut réhabiliter la mystique des nombres en s'appuyant sur l'Écriture et la tradition (liturgie et auteurs ecclésiastiques depuis saint Augustin jusqu'à nos jours). C. V. P.

Ve s. **2384.** R. Schmidt. *Aetates mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte.* — Zeitschr. Kirchengesch. 67 (1955-56) 288-317.

Nos divisions actuelles de l'histoire du monde ne datent que du siècle passé. Le moyen âge dans son désir de donner un sens au déroulement des événements a calculé tout différemment.

Les Pères de l'Église et les auteurs médiévaux ont divisé l'histoire du monde en six, cinq, quatre ou trois âges, d'après l'interprétation qu'ils ont donnée à différents textes scripturaires. Ainsi saint Augustin, repris par saint Isidore de Séville et Bède, connaît six âges, s'inspirant du récit de la création. Origène, et après lui saint Grégoire le Grand et saint Jérôme, n'en connaissent que cinq, car dans lapaabole des ouvriers envoyés à la vigne, il n'est parlé que de cinq, heures différentes. Les quatre fleuves du paradis ou les quatre vigiles permettent à saint Ambroise de concevoir une division quadripartite de l'âge du monde. Les épîtres pauliniennes, qui distinguent trois états par rapport à la Loi, amèneront une division tripartite.

Ces auteurs ne se sont pas contentés de diviser l'histoire du monde. Ils ont voulu également supputer la longueur des différents âges, à l'origine desquels se trouve toujours un grand personnage biblique.

De ces différentes traditions M. S. tente sans cesse de repérer l'origine exacte et de démêler les influences diverses. G. M.

2385. C. Vogel. *La discipline pénitentielle en Gaule des origines au IXe siècle : le dossier hagiographique.* — Revue Sciences relig. 30 (1956) 1-26, 157-186.

Pour connaître davantage l'institution pénitentielle avant le Xe siècle, M. V. recourt aux *Vitae sanctorum* qui pullulent en Gaule, depuis leur origine (Ve siècle) jusqu'au IXe siècle. Des 230 *Vitae* connues, 141 font allusion à l'un ou l'autre point de la discipline pénitentielle. M. V. prévient le lecteur de la portée des textes qu'il va présenter et note par exemple : « Peu importe, en l'occurrence, que les faits et gestes du héros soient légendaires ou historiques, peu importe même que le héros ait vécu ou non ». M. V. a judicieusement groupé les textes selon les divers aspects sous lesquels la pénitence peut être envisagée : pénitence canonique qui laisse à peine un souvenir, œuvres spécifiquement pénitentielles (port du cilice, pèlerinages, etc.), valeur absolutoire des œuvres de pénitence indépendamment du sacrement ; pénitence *in extremis*, onction des malades, viatique sans pénitence *in extremis* ou sans absolution, aveu des fautes, public ou privé, sans absolution sacramentelle ou suivi d'absolution, confession faite à des supérieures de religieuses, rapports censés exister entre la maladie causée par le péché et la guérison signe du pardon divin, rémission des péchés par l'intervention des saints, pénitences des clercs, vie monastique assurant le pardon des fautes, excommunication *ab eucharistia*. Le bilan de l'enquête, conclut M. V., ne fait guère que confirmer ce qu'on sait par d'autres sources. Mais il met en relief le fait que, pour obtenir la rémission de leurs péchés, les fidèles recouraient à plusieurs moyens indépendants de l'absolution sacramentelle. O. L.

2386. J. F. Gilliam. *The Pro Caelio in St. Jerome's Letters.* — Harvard theol. Review 46 (1953) 103-104.

M. G. relève un certain nombre de parallèles entre le *Pro Caelio* de Cicéron et la correspondance de saint Jérôme. Je ne doute pas que celui-ci n'ait connu le discours de Cicéron ; mais nombre de parallèles me paraissent tout simplement des lieux communs qu'on peut trouver bien ailleurs que dans le *Pro Caelio*. B. B.

2387. B. ALTANER. *Die Benützung von original griechischen Vätertexten durch Augustinus.* — Zeitschr. Religions- u. Geistesgesch. 1 (1948) 71-79.

Augustin connaissait le grec, comme le prouvent les corrections d'après les LXX qu'il apporta à sa traduction latine de la Bible, mais il ne lisait cette langue qu'avec difficulté. Un certain nombre de témoignages empruntés à ses œuvres montrent : 1) qu'il attachait beaucoup d'importance aux traductions latines des œuvres d'Origène ; 2) qu'il n'a pas lu ou qu'il se jugeait incapable de lire certains auteurs grecs, notamment ceux qui ont traité de la Trinité. Il connaissait donc bien le grec, mais il ne le lisait pas couramment. Aussi peut-on dire d'une manière générale que, lorsque Augustin cite un Père grec, il le connaît par une traduction latine, même si nous ignorons si cette traduction existait à son époque. C.V.P.

2388. B. ALTANER. *Augustinus und Irenäus. Eine quellenkritiche Studie.* — Theol. Quartalschr. 129 (1949) 162-172.

Au cours de sa longue carrière d'écrivain, Augustin a souvent cité ou utilisé l'*Adv. haer.* Comme il le cite déjà dans le *De doctrina christiana*, on doit en conclure qu'il a été traduit non en 422 mais dès avant 396-7. Rien ne prouve qu'Augustin ait connu l'*Epideixis*. C.V.P.

2389. B. ALTANER. *Augustinus und Origenes. Eine quellenkritische Untersuchung.* — Histor. Jahrb. 70 (1951) 15-41.

Augustin connaissait parfaitement l'histoire d'Origène grâce au *De viris illustribus* de saint Jérôme, à l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe-Rufin et à la polémique entre saint Jérôme et Rufin au sujet d'Origène. Il cite des extraits de ses œuvres ; presque tous sont empruntés aux traductions de Rufin et de saint Jérôme. Des 14 textes parallèles cités par W. RÜTING (*Untersuchungen über Augustins Quaestiones und locutiones in Heptateuchum*, 1916) comme empruntés aux chaînes, aucun ne peut être attribué avec certitude à Origène. C.V.P.

2390. B. ALTANER. *Augustinus und Eusebios von Kaisareia. Eine quellenkritische Untersuchung.* — Byzant. Zeitschr. 44 (1951) 1-6.

Augustin a utilisé l'*Hist. eccles.*, le *Chronicon* et l'*Onomasticon* après que leur traduction latine eût paru. Pour les autres œuvres d'Eusèbe, il n'existe aucune preuve certaine qu'il les ait connues. C.V.P.

2391. B. ALTANER. *Augustinus und Athanasius. Eine quellenkritische Studie.* — Revue bénéd. 59 (1949) 82-90.

Des documents se rapportant à la controverse arienne, Augustin cite la lettre circulaire du parti arien-eusébien, dont il existait une traduction latine (conservée dans les *Fragmenta historica* de saint Hilaire, CSEL 65, 48-78), une œuvre de saint

Anathase qui est en réalité le *De Trinitate* du Pseudo-Vigile (PL 62) et la Vie de saint Antoine traduite par Évagre d'Antioche. Quant aux citations du *De Trinitate*, elles reposent peut-être aussi sur une traduction latine. C. V. P.

2392. B. Altaner. *Augustinus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Quellenkritische Untersuchungen.* — Revue bénéd. 61 (1951) 54-62.

Du premier, Augustin cite certaines œuvres traduites en latin. Il lui attribue une opinion qui figure en fait dans le *Tractatus de fide* de Grégoire d'Elvire, incorporé par Rufin dans sa traduction des neuf discours de Grégoire de Nazianze, cités souvent par saint Augustin dans sa polémique anti-julianiste. C. V. P.

2393. B. Altaner. *Augustinus und Didymus der Blinde. Eine quellenkritische Untersuchung.* — Vigiliae christ. 5 (1951) 116-120.

Augustin a connu très tôt le *De Spiritu sancto* de Didyme, traduit en latin par saint Jérôme. Il n'a pas connu son *De Trinitate*, qui n'était pas traduit. C. V. P.

2394. B. Altaner. *Augustinus und Julius Africanus. Eine quellenkritische Untersuchung.* — Vigiliae christ. 4 (1950) 37-46.

Augustin cite cinq fois Jules l'Africain, mais il est probable, sinon certain, qu'il connaissait l'œuvre de cet auteur par l'intermédiaire des traductions ou extraits conservés soit dans l'Histoire ecclésiastique d'Eusèbe-Rufin, soit dans la Chronique d'Eusèbe-Jérôme. C. V. P.

2395. B. Altaner. *Die Bibliothek des hl. Augustinus (Possidii Vita S. Augustini c. 31, 7).* — Theol. Revue 44 (1948) 73-78.

Redresse une interprétation erronée de ce texte par H. T. Miskotten, A. C. Vega et A. Harnack.

2396. B. Altaner. *St. Augustine's Preservation of His Own Writings.* — Theol. Studies 9 (1948) 600-603.

A un moment donné saint Augustin chargea un de ses secrétaires de faire un *indiculus* de ses œuvres, classées sous trois rubriques : *libri, tractatus sive sermones, epistulae*. Cette liste est perdue, mais elle a servi de base à l'*indiculus* de Possidius. Les *Retractationes* nous permettent d'en reconstituer le contenu et l'ordonnance. Malgré le soin qu'il prenait à conserver ses œuvres, il arrivait encore à saint Augustin de ne plus retrouver certaines pièces : c'est que sa bibliothèque était largement ouverte à tous. C. V. P.

2397. B. Altaner. *Augustinus in der griechischen Kirche bis auf Photius.* — Histor. Jahrbuch 71 (1952) 37-76.

De son vivant Augustin s'était acquis un grand renom en Orient en raison de ses luttes contre les Pélagiens, qui se situaient d'ailleurs en partie en Orient. On y possédait dès cette époque des traductions grecques de ses œuvres antipélagiennes, du *De gestis Pelagii* tout au moins. A partir de la seconde moitié du Ve siècle ses écrits ne sont plus que rarement utilisés ou mentionnés, le plus souvent dans les florilèges doctrinaux. Il n'a exercé aucune influence directe sur les auteurs grecs entre cette époque et celle de Photius (seconde moitié du IXe siècle). C. V. P.

2398. P. Courcelle. *Les lacunes de la correspondance entre S. Augustin et S. Paulin de Nole.* — Revue Ét. anciennes 53 (1951) 253-300.

Huit lettres de saint Augustin et quatre lettres de saint Paulin, c'est tout ce qui a été conservé de leur correspondance. Ces douze lettres font allusion à toute une correspondance perdue. M. C. s'efforce de reconstituer cette correspondance comme il l'a fait pour celle qu'échangèrent saint Paulin de Nole et saint Jérôme. Il dénombre en tout 38 lettres, alors que H. Lietzmann n'en avait compté que 21. Il replace ces lettres dans leur ambiance historique et psychologique.

C. V. P.

2399. M. van den Hout. *Augustinus, De ordine I, 3.* — Vigiliae christ. 2 (1948) 56.

La définition du cercle est une réminiscence d'un manuel scolaire. On la retrouve dans Isidore, *Etym.* III, 12, 1, où il faut lire *geometrae* et non *geometriae* ni *geometrici.* C. V. P.

2400. H.-I. Marrou. *CR de P. Courcelle, Recherches sur les Confessions de S. Augustin* (voir *Bull.* VI, no 712). — Revue Ét. latines 29 (1951) 400-407.

M. M. loue M. Courcelle d'avoir résolu le problème de la conversion de saint Augustin en 386, en montrant que néo-platonisme et christianisme étaient intimement liés dans l'Église milanaise et en particulier dans la prédication de saint Ambroise. Il note que les preuves alléguées en faveur d'une date assez haute (386) des sermons d'Ambroise *De Isaac* et *De bono mortis* ne sont pas très solides. Quant à la scène du jardin, l'interprétation brillante que M. C. en a donnée n'est pas nécessairement exacte. Il lui reproche en particulier d'avoir analysé le récit d'Augustin en ne tenant pas suffisamment compte des réalités psychologiques. Ce reproche vaut aussi pour d'autres passages des Confessions analysés par M. C.

C. V. P.

2401. Chr. Mohrmann. *CR de P. Courcelle, Recherches sur les Confessions de S. Augustin* (voir *Bull.* VI, no 712). — Vigiliae christ. 5 (1951) 249-254.

Après avoir souligné les mérites du livre de M. C., qui a apporté des éléments nouveaux pour la connaissance du milieu intellectuel de saint Augustin et de son évolution religieuse, Mlle M. le critique sur deux points.

M. C. a eu tort de vouloir établir sur une base trop étroite la date des sermons plotiniens de saint Ambroise. Il n'était pas nécessaire de chercher si loin pour rendre plausible l'influence plotinienne de saint Ambroise sur son disciple Augustin.

Concernant la scène du jardin, Mlle M. pense que M. C. exagère les intentions littéraires d'Augustin. Le *cras, cras* et la *controversia* ou prosopopée relèvent aussi des procédés de l'éloquence populaire. L'interprétation de la scène du *tolle, lege* doit être davantage nuancée : *quasi pueri vel puellae* n'est pas à mettre sur le même pied que le *quasi diceret* de la page précédente ; la leçon *divina domo* du *Sessorianus* est difficile à défendre du point de vue de la langue ; plusieurs indices montrent qu'Augustin nous avertit de ne pas voir dans son récit exclusivement une traduction dramatique de son expérience intérieure; enfin pour les anciens, symbolisme et réalité ne s'excluent pas. C. V. P.

2402. P. Boyancé. *CR de P. Courcelle, Recherches sur les Confessions de S. Augustin* (voir *Bull.* VI, nº 712). — Revue Ét. anciennes 53 (1951) 398-401.

M. B. ne peut suivre les conclusions de M. C. au sujet de la scène du jardin. Elles attribuent un rôle trop important à la fiction littéraire. En outre saint Augustin n'est pas tellement intellectuel qu'il n'ait pu croire à un *omen*, qu'on ne doit d'ailleurs pas identifier avec une consultation des sorts. Dans son cas, il s'agit d'une simple coïncidence entre les préoccupations du moment et la parole entendue. C. V. P.

2403. P. Courcelle. *Possidius et les Confessions de saint Augustin.* — Rech. Science relig. 39 (1951-52) 428-442.

Compare le récit des Confessions et la Vie de saint Augustin par Possidius pour ce qui regarde la période correspondant aux Confessions. La conclusion est qu'il ne faut pas admettre aveuglément tous les dires de Possidius, surtout en ce qui concerne la chronologie des conversions d'Augustin. En revanche certains détails sur la prédication d'Ambroise complètent les données des Confessions.

C. V. P.

2404. F. Cayré. *La conversion de saint Augustin. Le « Tolle, lege » des Confessions.* — Année théol., n. s. (1951) 144-151, 244-252.

2405. P. Courcelle. *Note sur le « Tolle, lege ».* — Année théol., n. s. (1951) 253-260.

2406. F. Cayré. *Pour le réalisme de « Tolle, lege ». Essai de conciliation.* — Année théol., n. s. (1951) 261-271.

Le premier article comporte deux parties. La première étudie la réalité, le fait et la cause de la transformation intérieure que subit saint Augustin au moment de la scène du jardin. Le P. C. tente de l'expliquer comme étant un phénomène mystique semblable à ceux que décrit Thérèse d'Avila dans le Château intérieur. Il voit dans la scène du *tolle, lege* un phénomène naturel, une parole humaine commune : des enfants qui chantent soit par jeu, soit pour tout autre motif qu'on pourra imaginer. La seconde partie est une critique très pertinente de la thèse de M. Courcelle. Le P. C. pense que celui-ci n'a pas apporté de raisons impérieuses en faveur de sa thèse de la fiction littéraire de la scène du *tolle, lege*. M. C. a laissé dans l'ombre le combat moral intérieur d'Augustin. Le problème de la réalité du *tolle, lege* n'est pas à résoudre par un appel à des parallèles littéraires, car le parallélisme est souvent relatif en ce domaine. Quant aux détails de l'interprétation symbolique, le figuier dont parle le récit peut être un figuier réel, l'*ecce audio* n'est pas nécessairement une « manière de parler », *quasi pueri vel puellae* ne signifie pas qu'Augustin « croit » entendre une voix, le récit du § 29 ne se trouve pas nécessairement sur le même plan littéraire que la prosopopée du § 28, l'autorité du seul *Sessorianus* ne suffit pas pour changer *vicina domo* en *divina domo*, enfin on ne peut faire appel au parallèle de X, 43, 70.

Dans sa *Note* M. Courcelle répond en maintenant ses positions. Il trouve inconcevable que saint Augustin ait été assez superstitieux pour croire à un *omen* et un *sortilegium*, représentés par la « voix » et le hasard du texte qui lui tomba sous les yeux. Il rappelle en outre deux parallèles, où il s'agirait bel et bien de voix intérieures : la Vie de Porphyre, évêque de Gaza, par Marc le Diacre (éd. H. Grégoire-M.-A. Kugener, c. 45, 12, p. 38) et Thérèse d'Avila elle-même, citée par le P. C.

Dans son *Essai de conciliation* le P. C. souligne que l'aspect principal de la conversion d'Augustin est, aux yeux de celui-ci, l'action intérieure exercée par Dieu sur son âme à l'occasion de la scène qui eut lieu dans le jardin de Milan. La fiction littéraire ne serait viable que si elle s'adaptait à cette manière de voir, en mettant notamment au cœur de son exposé la réalité *intérieure* d'un appel surnaturel invitant Augustin à lire le texte de *Rom.* 13, 13. Mais le P. C. répugne à accepter cette hypothèse en raison du réalisme des paroles d'Augustin. C. V. P.

2407. A. Sizoo. *Ad Augustini Conf. I, XIV, 23.* — Mnemosyne, Ser. III, 13 (1947) 141-142.

Corrige avec beaucoup de vraisemblance une *crux interpretum* : *et qua non est.* Il propose de lire : *atque ea nata non essent.* C. V. P.

2408. U. Riedinger O. S. B. *Zur Auffassung von Conf. 7, 21.* — Münchener theol. Zeitschr. 2 (1951) 431-434.

Dans ce texte Augustin ne parle pas de la Bible tout entière, ce qui serait en contradiction avec la suite des Confessions. Il ne s'agit que des seules épîtres de saint Paul, comme le suggère *Conf.* VIII, 9. Dans le même texte *stylus* ne signifie pas l'Écriture, mais le style littéraire ou le stylet du scribe. C. V. P.

2409. P. Courcelle. *Sur un passage énigmatique des « Confessions » de saint Augustin (VIII, 2, 3) : Harpocrate et Anubis.* — Revue Ét. latines 29 (1951) 295-307.

M. C. propose avec bonheur de corriger le *popiliosiam* des meilleurs manuscrits en *pupulos iam.* Saint Augustin persiflerait ici l'engouement de la noblesse romaine pour les idoles d'Harpocrate, représenté comme un bébé au doigt sur la bouche. Cette figure servait de pendant, sur les monuments isiaques, à Anubis, l'aboyeur. C. V. P.

2410. M. Le Landais. *Quatre mois de prédication de S. Augustin (les « Enarrationes in Psalmos » 119-133 et les « Tractatus I-XII in Ioannem »).* — Rech. Science relig. 35 (1948) 226-250.

Les *Enarr. in Psalm.* 119-133 forment une série fortement liée ; celle-ci interfère avec la série des 12 premiers *Tractatus in Ioannem,* malgré ce qu'en pense le P. S. Zarb (*Angelicum* 15, 1938, p. 382-408). Les deux séries ont été prêchées à Hippone et non à Carthage entre le 5 décembre 415 (ou 416) et la fin du carême 416 (ou 417). C. V. P.

2411. M. Le Landais. *La seconde partie de l'« In Joannem » de S. Augustin et la date du commentaire.* — Rech. Science relig. 36 (1949) 517-541.

Établit contre J. Huyben, D. De Bruyne et S. Zarb que les traités 55-124 ont été réellement prêchés par saint Augustin et non dictés par lui à des scribes. Grâce à l'allusion (*Tract.* 120) à la découverte récente des corps de saint Étienne et de Nicodème, dont la nouvelle parvint à Augustin pendant l'été de 416, on peut dater avec suffisamment de certitude la rédaction de la seconde partie des traités. Comme d'autre part la date des douze premiers traités est connue (voir *Bull.* VII, no 2410), les *Tractatus in Ioannem* ont été prêchés entre novembre-décembre 414 et la fin de l'été 416. C. V. P.

2412. E. Hendrikx O. E. S. A. *La date de composition du « De Trinitate » de saint Augustin.* — Année théol. august. 12 (1952) 305-316.

Saint Augustin commença la composition de son traité vers le milieu de 399; il l'acheva en 419. Le P. H. détermine en outre les étapes et les vicissitudes de la rédaction du *De Trinitate.* C. V. P.

2413. M. F. Eller. *The « Retractationes » of St. Augustine.* — Church History 18 (1949) 172-183.

Les Rétractations nous aident à connaître la pensée intime d'Augustin. Le terme *retractatio* signifie « review, retreatment, revision », ce qui ne correspond pas au dessein du livre. La suite de l'article expose le plan et le contenu de l'ouvrage et souligne ses tendances générales : saint Augustin y critique les positions trop philosophiques de ses débuts et y marque un plus grand souci de fidélité à la pensée authentiquement chrétienne. C. V. P.

2414. F. Cayré. *Le grand augustinisme.* — Année théol., n. s. (1951) 305-320.

Par grand augustinisme le P. C. entend l'ensemble des grandes doctrines de l'évêque d'Hippone. L'article les résume brièvement et sans verser dans la systématisation. Les principes directeurs de l'augustinisme ainsi défini sont le platonisme chrétien et la mystique augustinienne. C. V. P.

2415. A. F. N. Lekkerkerker. *De actualiteit van Augustinus.* — Nederl. theolog. Tijdschr. 4 (1949-50) 92-111.

Par sa méditation sur sa propre vie (Confessions), saint Augustin a contribué à promouvoir l'esprit de la Renaissance ; il se trouve de ce fait au point de rencontre du christianisme et de l'humanisme. Sa doctrine de la grâce est invoquée par les catholiques et les réformés. Son *De civitate Dei* clôt une époque et en ouvre une autre. Enfin son intelligence de l'eucharistie n'est pas encore alourdie des systématisations de l'École et peut offrir un terrain de rencontre aux catholiques et aux réformés. C. V. P.

2416. G. Bardy. *La philosophie de S. Augustin. A l'occasion d'un ouvrage récent.* — Année théol. 8 (1947) 381-400.

A l'occasion de la publication de F. Cayré, *Initiation à la philosophie de saint Augustin* (voir *Bull.* VI, nº 100), M. B. détermine en quel sens saint Augustin peut être appelé un philosophe, montre que sa tournure d'esprit très personnelle est plus importante, pour qui cherche à le comprendre, que les sources de sa pensée, et conclut que cette pensée n'est pas un système complètement achevé, mais qu'elle se développe encore à travers l'Église sous des formes diverses. C. V. P.

2417. A. Solignac. *L'existentialisme de S. Augustin.* — Nouv. Revue théol. 70 (1948) 3-19.

On peut parler dans un sens propre de l'existentialisme de saint Augustin, puisqu'on trouve chez lui une ébauche de la méthode existentialiste et surtout une description de ce qu'il y a de fondamental dans l'expérience humaine. Le point de départ de cette description est son expérience de l'impossibilité de se

passer de Dieu (échec à l'extériorité). Son anthropologie dénote des ressemblances profonde avec l'anthropologie existentialiste. Personne n'a mieux saisi la réalité (contingence et temporalité de l'homme) et la condition humaines (l'homme est pécheur, mortel, ignorant, infirme). Sa conception du péché est très intérieure ; sa phénoménologie du péché, contrepoids à l'amour, est riche. C. V. P.

2418. H. Rondet. *Notes d'exégèse augustinienne.* — Rech. Science relig. 39 (1951-52) 472-477.

Saint Augustin a souvent interprété symboliquement le texte d'*Eph.* 3, 17-18, en l'entendant des dimensions de la croix. A partir de 411-412 il met la « profondeur » en rapport avec la gratuité de la grâce. Dans l'*Ep.* 55 et dans l'*Enarratio in Ps.* 103 elle signifie encore le *secretum sacramenti*, c'est-à-dire le secret du sacrement du baptême et de l'eucharistie. C'est pourquoi l'*Enarratio in Ps.* 103 semble être antérieure à 411-412.

L'étude des *Enarrationes in Ps.* 80 et 88 conduit le P. R. à penser que le Sermon 364, que les Mauristes rangent parmi les *dubii*, mais qu'on peut considérer comme authentique, précède de peu ces deux *Enarrationes.* La série aurait été prêchée à Carthage en 411. C. V. P.

2419. F. Cayré. *Les forces spirituelles auxiliaires. Témoignage de saint Augustin.* — Année théol. 11 (1950) 32-51.

Saint Augustin étant un « philosophe chrétien », la philosophie ne peut jouer chez lui qu'un rôle auxiliaire. Le P. C. expose le rôle dévolu à la philosophie proprement dite dans le système d'Augustin. C. V. P.

2420. F. Merzbacher. *Augustin und das antike Rom.* — Archiv f. Rechts- u. Sozialphilos. 39 (1950) 102-112.

Comment saint Augustin juge la Rome antique et païenne, surtout dans le *De civitate Dei.*

2421. W. G. Most. *Augustine on Metamorphosis.* — Classical Bulletin 27 (1950-51) 28-29.

Bien qu'il montre le plus souvent son scepticisme quant à l'authenticité des faits se rapportant à la métamorphose, saint Augustin explique ceux qu'il croit pouvoir retenir comme des effets d'illusion ou comme des songes, provoqués par les démons. C. V. P.

2422. S. J. Schultz. *Augustine and the Old Testament Canon.* — Bibliotheca sacra 112 (1955) 225-234.

Augustin admet les livres deutéro-canoniques au canon, mais il sait que le canon juif n'est pas aussi étendu que celui de l'Église. Comment se justifie pour lui cette extension du canon chrétien ? Sans doute par le fait qu'il croyait à l'inspiration de la traduction des LXX et parce qu'il acceptait, tout comme saint Jérôme, que l'usage de l'Église faisait loi. C. V. P.

2423. G. N. Knauer. *Psalmenzitate in Augustins Konfessionen.* — Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1955 ; in 8, 215 p. Mk. 22.

Cette originale étude semble, à première vue, ne présenter qu'un intérêt de technique philologique. Avec une minutie extrême, l'auteur relève tous les emplois du psautier dans les *Confessions*, en les classant selon leur fonction : appels à Dieu, bases de raisonnement, « argumentum ex scriptura » etc. Il étudie aussi les groupements de textes soit purement verbaux, soit suggérés par l'analogie des pensées, ou dans un but exégétique. L'importance des emprunts psalmiques dans la structure des *Confessions* est précisée ensuite avec une infatigable patience. Aucun aspect n'a échappé au regard scrutateur de M. K. Le philologue ne sera pas le seul à s'en réjouir. Contre toute attente c'est l'âme même de saint Augustin qui se révèle par cet emploi continuel, et presque toujours si spontané, du livre de la prière, dans un écrit qui est lui-même presque continuellement une prière. Malgré sa forme impitoyablement technique, le volume de M. K. nous paraît digne de figurer comme précieux « companion » sur la table de tout augustinisant. Son usage en est rendu aisé et pratique par les index qui y ont été annexés et par l'appendice orientant le lecteur, verset par verset, dans une recherche des richesses spirituelles du psautier. B. C.

2424. F. Cayré. *Les preuves courantes de l'existence de Dieu.* — Revue Université Ottawa 21 (1951) 397-413.

La première partie de cet article donne un aperçu des preuves de l'existence de Dieu chez les auteurs antérieurs à saint Augustin. Les preuves secondaires de saint Augustin insistent sur le consentement universel des peuples, l'ordre et la beauté du monde ; ailleurs il fait appel aux degrés de perfection des créatures menant au Parfait véritable, ou à la caducité des choses terrestres suggérant par contraste l'immutabilité de Dieu, ou encore aux aspirations de l'âme humaine à la béatitude parfaite. Mais la preuve principale est celle qui s'appuie sur la tendance de l'intelligence humaine à atteindre Dieu comme vérité. Cette dernière preuve a été développée par saint Augustin dans son commentaire du *Ps.* 41, analysé par le P. C. C. V. P.

2425. D. Roché. *Saint Augustin et les manichéens de son temps.* — Cahiers Études cathares 1 (1949) nº 2, 21-50.

M. R. rassemble les données sur le manichéisme qu'on trouve chez saint Augustin. Il montre ensuite comment Augustin, qui n'a jamais été que néophyte dans la secte, a souvent mal compris la doctrine de ses adversaires manichéens concernant l'origine du mal, sa nature et les voies du salut offertes à l'homme. Augustin n'a sans doute connu du manichéisme que les doctrines exotériques. C. V. P.

2426. R. Capdet. *Les raisons causales d'après saint Augustin.* — Bull. Littér. ecclés. 50 (1949) 208-228.

On sait que saint Augustin a emprunté sa théorie des raison causales (ou séminales) à Plotin, mais il l'interprète à sa manière et cherche à en trouver la justification dans la Bible. La seconde partie de cet article étudie la nature des raisons causales, leur rôle, leurs effets et leurs rapports avec les nombres. La troisième a pour objet leur dynamisme et les facteurs externes de leur développement. C. V. P.

2427. F.-J. Thonnard. *Razones seminales y formas substanciales. Agustinismo y tomismo.* — Sapientia 6 (1951) 47-57, 262-2[illegible]2.

Trois parties : 1) origines de la théorie des raisons séminales ; 2) les formes substantielles et les raisons séminales ; 3) les fonctions des raisons séminales.

2428. H. Bachschmidt. *Die Zeitbegriff bei Augustinus und die Orientierung eines modernen Zeitbegriffs an seinen Gedanken.* — Philos. Jahrb. 60 (1950) 438-449.

Les pages 444-449 exposent la pensée d'Augustin au sujet du temps, telle qu'il l'a développée au livre XI des Confessions.

2429. E. Hendrickx. *Augustinus en de re-integratie van theologie en geloofsverkondiging.* — Nijmegen, Dekker & van de Vegt, 1952 ; in 8, 18 p. Fl. 1.

L'avant-dernier article du *Credo*, la résurrection de la chair, occupe peu de place dans la théologie occidentale. Saint Augustin, pour qui l'homme est principalement une âme, est, dit-on, à l'origine de cette désaffection. Le P. H. montre comment l'anthropologie augustinienne postule l'étroite union de l'âme et du corps. Les deux sont unis, et dans le péché puisque l'âme communique la mort au corps, et dans la résurrection puisque la séparation des deux est un état de violence. Tout néoplatonicien qu'il fût, saint Augustin a tenu compte des données traditionnelles. C. V. P.

2430. L. Cilleruelo O. S. A. *Teoría augustiniana de la sensación.* — Revista Psicología general y aplicada 3 (1948) 51-86.

Six parties : l'union substantielle du corps et de l'âme selon saint Augustin, la théorie de la sensation, la fonction de la lumière de la raison, la valeur objective de la sensation, les relations entre la sensation et l'imagination, les « nombres sensoriels » et la métaphysique de la sensation. C. V. P.

2431. F.-J. Thonnard. *Les fonctions sensibles de l'âme humaine selon saint Augustin.* — Année théol. august. 12 (1952) 335-345.

La volonté ou l'appétit pénètre toute l'âme de l'homme. Elle se manifeste dans trois domaines différents : l'instinct, les passions, la volonté libre. Le présent article étudie la notion d'instinct chez saint Augustin. C. V. P.

2432. R. G. Gassert S. J. *The Meaning of « Cogitatio » in St. Augustine.* — Modern Schoolman 25 (1947-48) 238-245.

La signification précise de *cogitare* (*co-agere, co-agitare*) est « rassembler ». La *cogitatio* proprement dite est la fonction de l'esprit qui rappelle et rassemble les objets empruntés au monde sensible et conservés dans la mémoire. Elle permet à l'homme d'actualiser sa connaissance enfouie dans la mémoire. Elle est à l'opposé de la connaissance directe et intuitive des objets. C. V. P.

2433. P.-L. Landsberg. *Les sens spirituels chez saint Augustin.* — Dieu vivant 11 (1948) 81-105.

A que moment saint Augustin a-t-il adopté la doctrine des sens spirituels, intérieurs ? A partir des Soliloques, premier livre proprement augustinien, dans

lequel l'évêque d'Hippone applique la théorie de la connaissance platonicienne à un objet nouveau : Dieu. L'article contient une bonne analyse du texte capital des Soliloques I, 12. C. V. P.

2434. W. LIPGENS. *Die « Bekenntnisse » Augustins als Beitrag zur christlichen Geschichtsauffassung.* — Münchener theol. Zeitschr. 2 (1951) 164-177.

M. L. pose le problème de l'unité des Confessions et parcourt les solutions données par G. Misch, M. Wundt, H. Böhmer et d'autres. A son avis l'unité de l'œuvre doit être conçue comme suit : les 9 premiers livres décrivent le chemin d'Augustin vers l'Église chrétienne, le livre X montre quelle est la situation du chrétien dans l'Église, les livres XI-XIII étudient la place de la communauté des chrétiens dans l'évolution historique du monde. Cette dernière partie comporte une réflexion sur la nature du temps et de l'éternité (l. XI), une description de l'origine des temps (l. XII), une histoire allégorique de l'Église (l. XIII). Ce plan constructif montre que le problème du sens de l'histoire préoccupait Augustin longtemps avant la rédaction du *De civitate Dei.* C. V. P.

2435. TH. E. MOMMSEN. *St. Augustine and the Christian Idea of Progress. The Background of the City of God.* — Journal History Ideas 12 (1951) 346-374.

Tout comme il a combattu la conception cyclique de l'histoire, saint Augustin a rejeté l'idée chère aux apologistes des premiers siècles (Méliton de Sardes, Tertullien, Origène, Ambroise, Arnobe, Eusèbe de Césarée) que la civilisation a progressé grâce au christianisme et que depuis l'apparition de celui-ci les temps sont devenus meilleurs. La même idée se retrouve chez Jean Chrysostome, Jérôme et d'autres, pour qui la *pax romana* régnant sur le monde au moment de la naissance du Christ prend figure de symbole.

Contre cette opinion courante de son temps saint Augustin s'inscrit en faux. Le christianisme n'a pas mis fin aux guerres ; d'ailleurs la paix qui importe est la paix spirituelle, c'est-à-dire la soumission des volontés à Dieu. Son attitude à propos de la chute de Rome en 410 et de la polémique suscitée autour de l'autel de la Victoire est caractéristique. Saint Ambroise, Prudence et d'autres avant eux croient au principe du *do ut des,* réglant les rapports entre les hommes et la divinité, et à celui du progrès du monde depuis l'apparition du christianisme. Dans le *De civitate Dei* et ailleurs saint Augustin rejette ces deux principes, car les affaires humaines sont essentiellement instables et changeantes. L'empire romain est en décadence depuis longtemps avant le Christ et avant Auguste. M. M. note encore que c'est une erreur de traduire *procursus* et *excursus,* termes qui désignent l'évolution de l'histoire chez saint Augustin, par « progrès ». Le véritable progrès de l'humanité se situe en fait sur le plan de la révélation. Il a commencé avec Adam et progressé avec le Christ ; depuis ce temps c'est le *statu quo* jusqu'au jugement dernier. C. V. P.

2436. G. SOLERI. *S. Agostino, S. Tommaso e il sopranaturale cattolico.* — Sapienza 2 (1949) 46-60.

Montre comment la notion de « surnaturel », non absente des œuvres de saint Augustin, aurait reçu une élaboration plus précise chez saint Thomas, élaboration qui eut son influence sur les formulations dogmatiques ultérieures. Vastes problèmes, trop vite effleurés. F. V.

2437. O. ROTTMANNER. *L'« Augustinisme ».* — Mélanges Science relig. 6 (1949) 28-48.

Traduction française de la brochure intitulée *Der Augustinismus*, parue à Munich en 1892. La traduction irréprochable est l'œuvre de M. J. Liébaert.

Par augustinisme, dom R. entend la solution apportée par saint Augustin au problème de la prédestination. Quelle fut la véritable pensée de l'évêque d'Hippone sur ce point ? Seule une étude patiente des textes telle que l'a faite dom R. peut nous le dire. Dom R. a bien vu qu'il était inutile d'essayer de présenter une image cohérente de la pensée augustinienne sur ce point : il s'est borné, suivant le conseil de Mabillon, à reproduire la pensée qu'Augustin a développée dans ses dernières œuvres. C. V. P.

2438. E. BRAEM O. E. S. A. *Augustinus' leer over de heiligmakende genade.* — Augustiniana 1 (1951) 7-20, 77-90, 153-174 ; 2 (1952) 201-204 ; 3 (1953) 5-20, 328-340.

2439. E. BRAEM O. E. S. A. *Ons goddelijk kindschap volgens Sint Augustinus. Filii in Filio.* — Augustiniana 4 (1954) 196-204.

2440. E. BRAEM O. E. S. A. *Christus als model en genadebron van onze praedestinatie volgens Sint Augustinus.* — Augustiniana 4 (1954) 353-361.

2441. E. BRAEM O. E. S. A. *Het christologisch aspeckt van Augustinus' leer over de heiligmakende genade.* — Universitas catholica Lovaniensis, Sylloge excerptorum e dissertationibus ad gradum doctoris in S. Theologia vel in Iure canonico consequendum conscriptis, t. 22, 1950-51, fasc. 1 (Leuven, Leuvense Universitaire Uitgaven, 1951 ; in 8, 38 p.).

Le P. B. se propose d'établir dans cette série d'articles bien documentés et indépendants de tout esprit de système quelle place occupe la grâce sanctifiante dans la doctrine de saint Augustin. La série comprend une introduction et trois parties. L'introduction contient un aperçu bibliographique sur le sujet et un exposé de la méthode suivie. Celle-ci est historique, tenant compte avant tout de la chronologie des œuvres d'Augustin.

La première partie expose le fondement de la doctrine de la grâce sanctifiante : l'économie du salut par l'incarnation. Alors que dans ses premières œuvres Augustin considérait le Christ surtout comme un maître de vérité, à partir de 400 il devient pour lui le médiateur par excellence entre Dieu et les hommes. A ce propos le P. B. étudie les deux thèmes de l'échange théandrique et de la médiation du Christ dans les œuvres postérieures à 400.

La seconde partie a pour objet la grâce sanctifiante comme participation à la vie divine du Christ ainsi que la divinisation du chrétien en tant qu'image de Dieu (origine de ce thème ; restauration de l'image détériorée par le péché).

La troisième partie, qui fait l'objet des deux derniers articles, s'occupe des conséquences de la grâce, la filiation divine du chrétien et la prédestination, vue dans sa perspective christologique.

Chaque article est suivi d'un sommaire en latin. Dans la *Sylloge excerptorum* est reproduit le texte publié dans *Augustiniana* 1 (1951) 77-90, 153-174. C. V. P.

2442. AURELIUS AUGUSTINUS. *Die Auslegungen der Psalmen. Christus und sein mystischer Leib.* Ausgewählt und übertragen von H. WEBER. — Paderborn, F. Schöningh, 1955 ; in 8, XII-275 p. Mk. 9.50, rel. 12.

Ce volume présente une suite de textes empruntés aux *Enarrationes super Psalmos* de saint Augustin. Le principe du choix a été le rapport de ces textes avec le Christ et le mystère de son corps mystique. Les *Enarrationes* ne traitent pas toutes, ni avec le même soin, de ce thème cher à saint Augustin. Les notes sur les 32 premiers psaumes, dictées au début du ministère, et celles, beaucoup plus importantes, qu'après 415 l'évêque dicta pour suppléer aux 16 *enarrationes* qui manquaient à la collection, n'ont ni l'insistance, ni la densité spirituelle qui rendent si précieuses les exégèses prêchées; l'auteur de notre florilège ne leur a emprunté que de rares passages. Le thème unique autour duquel gravitent les beaux textes choisis et traduits, confère à l'ensemble une cohésion et une valeur d'illustration d'une des doctrines les plus importantes de la christologie augustinienne. Ces quelque cent extraits — dont quelques-uns très considérables — manifestent la ferme constance des exégèses d'Augustin tant en matière pastorale que dans ses joutes polémiques. B. C.

2444. J. BEUMER S. J. *Die Idee einer vorchristlicher Kirche bei Augustinus.* — Münchener theol. Zeitschr. 3 (1952) 161-175.

Rassemble les textes d'Augustin sur l'Église pré-chrétienne, recherche ses antécédents dans la tradition, expose les problèmes qu'Augustin s'était posés à son sujet et montre l'intérêt de ces idées pour la théologie actuelle. C. V. P.

2445. C. BUTLER O. S. B. *St. Augustine's Teaching on Schism.* — Downside Review 69 (1951) 137-154.

Très bon compte rendu de G. G. WILLIS, *St. Augustine and the Donatist Controversy* (voir *Bull.* VI, nº 1663). Dom B. reproche à M. W. d'avoir ignoré les historiens catholiques et en particulier le livre de P. BATTIFOL, *Le catholicisme de saint Augustin.* Cette ignorance explique pourquoi M. W. a traité d'une manière unilatérale l'attitude de saint Cyprien à l'égard de la primauté romaine. En outre M. W. n'a pas mis assez en lumière le principe de l'unité avec Rome, si éloquemment affirmé par Optat de Milève et saint Augustin. M. W. suggère même que saint Augustin n'était pas intraitable au sujet de l'indivisibilité de l'Église. Dom B. signale encore d'autres points de détail dans lesquels il se trouve en désaccord avec l'auteur de l'ouvrage recensé. C. V. P.

2446. A. ZUMKELLER O. E. S. A. *Das Charakterbild des Seelsorgers beim Kirchenvater Augustinus.* — Anima 5 (1950) 63-74.

Deux traits caractérisent le pasteur d'après les écrits de saint Augustin : la conscience profonde de sa responsabilité devant Dieu et son amour sincère de l'Église et des âmes. Le P. Z. n'a pas pu utiliser le livre de F. VAN DER MEER, *Augustinus de zielzorger* (voir *Bull.* VI, nº 104). C. V. P.

2447. R. PRENTER. *Metaphysics and Eschatology in the Sacramental Teaching of St. Augustine.* — Studia theologica 1 (1947) 5-26.

Aperçu systématique de la théologie sacramentaire de saint Augustin. Le terme *signum* a chez Augustin une signification complexe, s'appuyant sur deux traditions différentes : l'une, néoplatonicienne, métaphysique, suivant laquelle le signe est le messager matériel d'une réalité spirituelle, comme le corps est le signe

de l'âme ; l'autre, hébraïque, eschatologique, se rapportant à l'action historique et salvifique de Dieu dans le monde. Cette dualité se révèle dans toute la théologie sacramentaire d'Augustin, bien que l'élément métaphysique y semble dominer. C. V. P.

2448. E. Dutoit. *Augustin et le dialogue du « De beata vita ».* — Museum helveticum 6 (1949) 33-48.

Replace le texte *De beata vita* II, 7, 4 dans le cadre de la pensée de saint Augustin et cite un certain nombre de textes philosophiques contemporains, notamment de Celse et de Varron, dont saint Augustin s'est peut-être inspiré. C. V. P.

2449. F. Cayré. *Une rétractation de saint Augustin. Les enfants morts sans baptême.* — Année théol. august. 12 (1952) 131-143.

Avant son épiscopat saint Augustin a émis pour l'enfant mort sans baptême l'hypothèse d'une position moyenne entre l'enfer et le ciel dans la vie future. Sous l'influence de la controverse pélagienne il a expressément enseigné que cet enfant est soumis à une damnation pénale très mitigée, mais réelle. C. V. P.

2450. R. Lorenz. *Fruitio Dei bei Augustin.* — Zeitschr. Kirchengesch. 63 (1950-51) 75-132.

Ce long article offre une analyse détaillée de la notion de la *fruitio Dei* dans la doctrine de saint Augustin. La *fruitio Dei* est d'abord pour lui une notion morale, mais assez rapidement, à partir du *De beata vita*, il soupçonne toute sa signification métaphysique. Pour saint Augustin *frui Deo* c'est d'une part, dans ses œuvres de jeunesse surtout, se soumettre à Dieu, obéir à l'ordre créé par lui, afin de jouir de la béatitude et de devenir citoyen de la cité de Dieu ; d'autre part, dans un sens mystique, c'est percevoir Dieu avec les sens spirituels, surtout par l'intelligence, et l'aimer. Mais ce second aspect de la *fruitio Dei* implique que l'homme soit d'abord sauvé et que l'ordre troublé par le péché soit restauré. C'est pourquoi les textes de la maturité d'Augustin parlant de la *fruitio Dei* acquièrent une signification eschatologique. La *fruitio* ne comporte plus d'aspect proprement mystique, elle n'est plus qu'un *intelligere* amoureux. Mais comme cette *fruitio* appartient à l'au-delà, Augustin en introduit une nouvelle : celle que l'homme peut connaître dès ici-bas et qui est fondée sur la foi et sur la charité. C. V. P.

2451. F. Cayré. *Frui et uti.* — Année théol. 10 (1949) 50-53.

Expose la doctrine personnelle que saint Augustin a construite autour de ces deux notions, surtout dans le *De doctrina christiana*.

2452. J. M. Dalmau S. I. *Sobre un punto difícil de exégesis agustiniana.* — Estudios eclesiást. 23 (1949) 59-65.

Dans son *Contra Iulianum* IV, 3, saint Augustin affirme que les actes de vertu des païens sont des péchés. Jadis J. Ernst, *Die Werke und Tügenden der Ungläubigen nach St. Augustin*, 1871, justifia cette thèse dans la pensée d'Augustin par un appel au péché originel, entachant les œuvres vertueuses des païens. Mais le texte d'Augustin montre qu'il s'agit bien d'un péché personnel, mais d'un péché extrinsèque, matériel. L'acte vertueux du païen est radicalement défectueux parce qu'il n'est pas dirigé vers la fin surnaturelle. Telle est l'interprétation que donne Suarez à la pensée d'Augustin sur ce point. C. V. P.

2453. A. de Bovis S. J. *Le Christ et la prière, selon S. Augustin dans les Commentaires sur saint Jean.* — Revue Ascét. Myst. 25 (1949) 180-193.

Enseignement de saint Augustin sur la prière chrétienne.

2454. F. Cayré. *Les droits de l'homme dans la philosophie de saint Augustin.* — Année théol. august. 12 (1952) 20-28.

Enseignement du *De civ. Dei* XIX, au sujet du thème moderne des droits de l'homme.

2455. E. Elorduy S. J. *Augustinismo político.* — Revista portug. Filos. 3 (1947) 234-265.

Résumé de la doctrine des rapports entre l'État et l'ordre surnaturel selon saint Augustin : doctrine des deux cités, de la justice, vertu constitutive de la société, et des biens matériels. L'examen de ces trois aspects de l'État montre que ce qu'on appelle couramment l'« augustinisme politique », c'est-à-dire l'absorption des fonctions de l'État par l'Église, ne se rencontre pas chez saint Augustin.
C. V. P.

2456. F. Cayré. *Le docteur des deux Cités.* — Revue Université Ottawa 19 (1949) 281-303.

Actualité de la doctrine « métapolitique » du *De civitate Dei.*

2457. G. Bardy. *La formation du concept de « Cité de Dieu » dans l'œuvre de saint Augustin.* — Année théol. august. 12 (1952) 5-19.

Dans l'antiquité l'homme appartenait totalement à la cité. Vers l'époque du Nouveau Testament ce cadre politique se brise et l'homme commence à se libérer de l'emprise que la cité exerçait sur lui. En même temps se dessine dans le christianisme la doctrine de la cité céleste. Saint Augustin est le premier auteur qui ait envisagé dans toute son ampleur la question des deux cités. Il est assez vain de rechercher les sources de sa pensée en ce domaine, car la notion des deux cités était courante à son époque. S'il l'a développée, c'est qu'il y trouvait une réponse facile au problème qui le hanta toute sa vie, l'opposition du bien et du mal dans le monde. M. B. analyse ensuite les antécédents de la doctrine des deux cités dans l'œuvre de l'évêque d'Hippone.
C. V. P.

2458. G. Bardy. *Définition de la Cité de Dieu.* — Année théol. august. 12 (1952) 113-129.

Après avoir exposé l'occasion, le but et les étapes de la rédaction du *De civitate Dei*, M. B. étudie la notion même des deux cités antagonistes. C'est une erreur que d'y voir d'une part l'Église et d'autre part l'empire romain, bien que saint Augustin semble parfois parler en ce sens. La cité de Dieu n'est pas non plus l'État romain devenu chrétien, malgré certaines affirmations de saint Augustin. Les deux cités, ce sont deux sociétés d'hommes, dont l'une est prédestinée à vivre éternellement avec Dieu et l'autre à souffrir éternellement avec le diable. La suite de l'article étudie rapidement les rapports des deux cités et leurs fins respec-

tives. En conclusion M. B. met les lecteurs du *De civ. Dei* en garde contre les imprécisions, voire les contradictions de saint Augustin concernant la notion de la cité de Dieu. L'évêque d'Hippone n'est pas un homme d'État, il ne prétend pas donner des règles pour la conduite de l'État ou de l'Église. Toute son ambition est de montrer comment s'édifie sur cette terre la cité des élus. C. V. P.

2459. A. ADAM. *Der manichäische Ursprung der Lehre von den zwei Reichen bei Augustin.* — Theol. Literaturzeit. 77 (1952) 385-390.

M. A. pense que le problème de l'origine manichéenne des deux cités est entré dans une phase nouvelle avec la découverte des manuscrits manichéens publiés par C. R. C. Alberry en 1938 et par C. Schmidt en 1940. Il y relève de nombreuses allusions aux deux cités, mais il ne veut pas tirer de conclusion prématurée de cette rapide enquête. C. V. P.

2460. L. HODGSON. *Christian Citizenship. Some Reflections on St. Augustine, Ep. 138.* — Church Quart. Review 145 (1947-48) 3-11.

Le tribun et *notarius* Marcellin demanda à Augustin ce qu'il devait répondre à ceux qui prétendaient que pour être un bon chrétien il fallait être un mauvais citoyen. L'évêque d'Hippone expose dans la lettre 138, 9-20 qu'au contraire les chrétiens sont meilleurs citoyens que les autres. Cet exposé est intéressant à cause des principes auxquels saint Augustin fait appel. C. V. P.

2461. J. FISCHER. *Die Völkerwanderung im Urteil der zeitgenössischen kirchlichen Schriftsteller Galliens unter Einbeziehung des heiligen Augustinus.* Inauguraldissertation, Würzburg. — Waibstadt (Baden), Kemper, 1948 ; in 8, 362 p. Mk. 12, rel. 15.

Cette dissertation date de 1942, mais elle étudie un thème original qui n'a pas été repris comme tel depuis. Malgré les limites qu'il s'impose, — saint Augustin et la Gaule, — M. F. analyse une littérature très vaste qui embrasse les Ve et VIe siècles et pousse même quelques pointes jusque dans les siècles antérieurs. Saint Augustin occupe les p. 32-105. M. F. y dégage, en s'appuyant sur le *De civitate Dei* et quelques autres écrits, les principes qui vont servir de base aux théologiens postérieurs : les invasions sont un châtiment, un stimulant et un prélude à l'édification de la cité de Dieu. Les autres auteurs, — sauf les auteurs profanes, — sont malheureusement morcelés. On les étudie en groupe sous divers angles, eschatologie, empire romain, souffrances humaines, apologétique, ascèse, vie de l'Église, renouveau propre, influence sur les barbares.

La documentation réunie par M. F., — encore qu'un peu dispersée, — sera certainement utile. Pour ma part, j'aurais préféré cependant qu'il se fût borné à quelques grands témoins (qui ont d'ailleurs fait l'objet d'études particulières depuis) : Augustin, Salvien, Orose. Il aurait pu y joindre, dans ce cas, un représentant de l'Espagne et surtout de l'Italie. M. C.

2462. F. CAYRÉ. *Notes sur les Confessions de saint Augustin. Premiers appels de Dieu à la vie intérieure.* — Année théol., n. s. (1951) 239-243.

2463. F. CAYRÉ. *Mystique et sagesse dans les Confessions de saint Augustin.* — Rech. Science relig. 39 (1951-52) 443-460.

Analyse des textes mystiques des Confessions. Le premier article passe en revue les textes des livres I-VII, le second étudie les textes des livres IX-X, sous le titre de « Dieu présent au cœur », et deux des livres XI-XIII sous celui de «Fruit des expériences mystiques : la sagesse parfaite, contemplative et opérante ».

2464. F. Cayré. *La sagesse dans les Confessions de saint Augustin.* — Année théol., n. s. (1951) 341-344.

Analyse des textes des Confessions se rapportant à la sagesse humaine et à la sagesse chrétienne. Cette dernière conduit à la prière.

2465. P. Galtier S. J. *De quoi s'accusent les saints ?* — Revue Ascét. Myst. 25 (1949) 168-179.

La réponse de saint Augustin est : comme tout homme, le saint est en défaut par rapport à la charité envers Dieu. La réponse de saint Grégoire est substantiellement la même : le saint souffre continuellement des délectations contraires à l'amour de Dieu. C. V. P.

2466. B. Lequio. « *Informità* » *spirituale in S. Agostino.* — Città di Vita 3 (1948) 147-154.

Quelques réflexions sur la comparaison que fait saint Augustin au livre XII des Confessions entre la nature humaine et le chaos primitif de la Genèse, lorsque la terre était «sans forme», *invisibilis et incomposita.* De là, la nécessité pour la créature spirituelle de se tourner vers le Verbe, Sagesse de Dieu, *forma formarum.* Au contraire, laissée à elle-même, la nature humaine, suivant la loi du péché, retombe dans l'*informitas* primitive.

2467. A. H. Birch. *A Fifth-Century Apostle of the Free Will.* — Hibbert Journal 46 (1947-48) 56-62.

Expose la pensée de Pélage suivant les condamnations des synodes et conciles, les propres œuvres de l'hérésiarque (*De libero arbitrio*, commentaire sur *Rom.*, Épître à Démétrias) et les attaques de saint Augustin, en particulier dans le *De natura et gratia.* C. V. P.

2468. J. Chéné. *Que signifiaient « initium fidei » et « affectus credulitatis » pour les Semipélagiens?* — Recherches Science relig. 35 (1948) 566-588.

M. Ch., suite à l'examen des textes patristiques utiles (saint Augustin, Prosper, Cassien notamment), montre que la première expression désigne, non le cheminement préparatoire vers la foi, mais la « foi initiale », celle du nouveau converti ; et que la seconde, due semble-t-il à Fauste de Riez, rejoint dans sa signification la première. Ces précisions, qui rappellent d'ailleurs celles qu'on peut lire dans l'ouvrage de M. R. Aubert, *Le problème de l'acte de foi* (voir *Bull.* V, nº 127), éclairent très vivement la portée de la controverse semipélagienne. F. V.

2469. J. Leclercq O. S. B. *Sermons de l'école de S. Augustin.* — Revue bénéd. 59 (1949) 100-113.

Pour enrichir le dossier documentaire relatif à la prédication en Afrique du IVe au VIe siècle (cf. *Bull.* VII, nº 183) dom L. publie encore huit sermons inédits. La plupart d'entre eux sont attribués à saint Augustin par la tradition manuscrite, mais aucun n'est de lui. Ils trahissent néanmoins son influence. C. V. P.

2470. J. Leclercq O. S. B. *Sermon ancien sur les danses déshonnêtes.* — Revue bénéd. 59 (1949) 196-201.

Ce sermon anonyme a été prêché dans une ville chrétienne où survivaient encore des habitudes païennes. Il peut être originaire de Gaule, de Numidie ou d'Italie. Aucun indice ne permet de préciser sa date. Il est intéressant pour l'histoire de l'attitude chrétienne en face du monde païen. C. V. P.

2471. M. Bambeck. *Vier Lexikalia aus Cassianus von Marseille und Eucherius von Lyon.* — Zeitschr. roman. Philol. 72 (1956) 386-388.

Il s'agit des mots *solatium* = compagnie de protection (Cassien, *Inst.* X, 20 ; PL 49, 385-386) ; *Bubali* = solitaires, sauvages (Cassien, *Collat.* III, 1 et XVIII, 5; PL 49, 559 et 1116); *minutia* = poussières, balayures au sens moral (Cassien, *Collat.* XXIII, 7 ; ibid. 1257) ; *conficere* = préparer le champ (Eucher, *Hom. ad monachos* VIII ; PL 50, 850 CD), grâce auxquels M. B. éclaire leurs dérivés en langues romanes. H. B.

2472. M. Jugie. *Interventions de saint Léon le Grand dans les affaires intérieures des Églises orientales.* — Miscellanea Pio Paschini I (voir *Bull.* VII, nº 2042) 77-94.

Ces interventions sont d'ordre liturgique, disciplinaire et doctrinal. Le P. J. souligne également que saint Léon avait le souci de se faire renseigner sur la situation intérieure des Églises d'Orient et qu'il exhortait leurs évêques à la vigilance. C. V. P.

2473. J. F. Rivera Recio. *San León Magno y la herejía de Eutiques desde el sínodo de Constantinopla hasta la muerte de Teodosio II.* — Revista españ. Teología 9 (1949) 31-58.

Récit de la condamnation d'Eutyches au synode de Constantinople en novembre 448, exposé de sa pensée, tractations avec saint Léon, analyse du Tome de Léon suivant ses sources et récit du « brigandage d'Éphèse ». C. V. P.

2474. Melchior a S. Maria O. C. D. *Maria's plaats in het verlossingswerk volgens St. Leo de Grote.* — Standaard van Maria 24 (1948) 2-16.

Le P. M. expose les idées très claires de saint Léon sur la place de Marie dans l'œuvre de la rédemption. Saint Léon insiste sur la maternité divine et sur la maternité virginale de Marie, et montre en particulier pourquoi il convenait que Marie fût vierge. Le P. X. Le Bachelet (*Dict. Théol. cath.* VII, 889-890 et 980) a eu tort de vouloir déduire des textes de saint Léon la croyance à l'immaculée conception, en leur appliquant la distinction plus tardive entre le droit et le fait de l'universelle culpabilité. C. V. P.

2475. R. Castillo Lara. *Coacción eclesiástica y Sacro Romano Imperio.* Estudio jurídico-histórico sobre la potesdad coactiva material suprema de la Iglesia en los documentos conciliares y pontificios del período de formación del derecho canónico clásico como un presupuesto de las relaciones entre *Sacerdotium* e *Imperium* (Studia et textus historiae Juris canonici, 1). — Torino, Pontif. Athenaeum Salesianum, 1956 ; in 8, xxi-305 p. L. 3000.

Cette étude sur le droit public externe de l'Église en une période particulièrement troublée par les luttes entre le Sacerdoce et l'Empire offre des vues bien neuves. Elle est divisée en deux chapitres : le premier consacré au pouvoir coercitif de l'Église ; le second aux relations de l'Église et de l'État à la lumière de ce pouvoir.

Les documents pontificaux et conciliaires auxquels M. C. se réfère sans cesse attestent que l'Église n'a jamais réclamé pour elle, ni cherché à exercer par autrui, ce pouvoir sous sa forme d'*effusio sanguinis* (peine de mort et mutilation). Par contre des faits historiques nombreux, tels que les croisades contre les infidèles, les hérétiques ou les chrétiens rebelles, témoignent de l'existence d'un *ius vis armatae*, dont l'Église a toutefois confié l'exercice à des laïcs.

Sur les relations entre l'Église et l'État, M. C. arrive à des conclusions quelque peu différentes de celles qui nous étaient familières. La position théorique dualiste énoncée par Gélase Ier (492-496), de l'existence de deux pouvoirs suprêmes distincts, ecclésiastique et civil, tous deux d'origine divine, s'est toujours maintenue dans les documents pontificaux, même à l'époque de Boniface VIII. Le recours qu'a eu l'Église, dans des affaires relevant de sa compétence exclusive, au bras séculier et une compréhension incomplète de la théorie des deux glaives ont fait croire que les papes avaient réclamé pour eux la *potestas directa in temporalibus*. C'est à la confusion des deux aspects essentiels du Saint-Empire romain que M. C. attribue les luttes douloureuses qui ont divisé pendant de nombreux siècles les chefs de la chrétienté. Selon la conception impériale de l'Empire, celui-ci est complètement indépendant du pape, tant par son origine divine que par ses activités (comme Empire « saint », il a une mission essentielle à remplir au dedans de l'Église, mais qui doit se réaliser en pleine indépendance de l'autorité ecclésiastique suprême). Selon l'idéologie ecclésiastique, l'empereur exerce son *ius gladii* en vertu d'une délégation habituelle du pape et devient ainsi « une prolongation externe du pouvoir suprême coercitif de l'Église ». Ces idées ne sont en soi ni opposées ni irréconciliables, mais en s'intégrant et en se complétant mutuellement, elles offrent la physionomie exacte du Saint-Empire. Des exagérations de part et d'autre, des conflits d'intérêts opposés, l'infiltration de l'interprétation politique du symbolisme des deux glaives ne permettront pas de réaliser parfaitement cette harmonie. Toutefois, à l'exception de certains textes de Boniface VIII dont l'interprétation est douteuse, les pontifes de l'époque étudiée ici se sont toujours, selon M. C., maintenus dans une juste appréciation de leurs pouvoirs.

Dans ce travail on retrouve les idées que M. A. M. Stickler a pu exposer d'une manière approfondie dans maints articles (voir, par exemple, *Bull.* VII, nos 326, 1396, 1748). Nul doute qu'elles susciteront des controverses. L'auteur a conscience de n'avoir examiné qu'un aspect du problème et qu'il serait nécessaire de consulter aussi d'autres sources. Néanmoins son travail est déjà considérable, si l'on considère l'abondante bibliographie des sources et des travaux. Il est aussi d'une grande clarté. G. M.

2476. G. Soranzo. *I precedenti della cosidetta teoria gelasiana.* — Rivista Storia Chiesa Italia 1 (1947) 3-21.

Une thèse en faveur chez les historiens est que Gélase fut le premier pape qui entama, par sa lettre à l'empereur Anastase en 494, le bloc intangible des pouvoirs souverains et absolus que Dieu avait accordés à l'empereur.

M. S. montre d'abord quelle était la conception du pouvoir absolu de l'empereur après la conversion de Constantin. Très rapidement les évêques et les papes affir-

ment à la face de l'empereur la distinction des deux pouvoirs. Le premier à le faire est Donat, évêque schismatique de Carthage. M. S. cite après lui : Osius de Cordoue (d'après le témoignage de saint Athanase), saint Hilaire, Lucifer de Cagliari, saint Jean Chrysostome, saint Ambroise, saint Augustin, saint Léon le Grand. Au milieu du Ve siècle les représentants de l'Église avaient une claire conscience de leur droit à décider dans leur propre domaine ; ils étaient convaincus que ce droit leur venait de Dieu et qu'il n'était soumis à aucun pouvoir temporel. D'autre part ils étaient d'avis que l'empereur devait non seulement gouverner le monde, mais aussi défendre l'Église.

Les papes Simplicius et Félix III ne pensèrent pas autrement, et de même leur successeur Gélase Ier. Si le ton de sa lettre, analysée ici, est ferme, la doctrine qu'il professe ne diffère pas de celle de ses devanciers. C. V. P.

2477. M. DRAAK. *A Leyden Boethius-Fragment with Old-Irish Glosses* (Mededelingen der Kon. Nederl. Akad. van Wetensch., Afd. Letterkunde, nieuwe reeks, XI, 3). — Amsterdam, Noord-Hollandsche Uitgevers Mij, 1948 ; in 8, p. 115-127 et 1 pl. VIe s.

Il s'agit d'un feuillet du IXe siècle (*Leiden Univ. 2391 a*), portant un extrait du *De institutione arithmetica* de Boèce, muni de gloses latines et irlandaises. Le texte et les gloses sont accompagnés des éclaircissements nécessaires ainsi que d'une reproduction photographique. M. C.

2478. L. ALFONSI. *Storia interiore e storia cosmica nella « Consolatio » boeziana.* — Convivium 23 (1955) 513-521.

M. A. distingue entre la première partie de la *Consolatio*, consacrée à l'histoire intérieure de l'individu, et la seconde partie qui s'élargit dans la considération de l'histoire de l'univers. D'un côté la transformation intérieure de l'homme dans son mouvement de retour à Dieu, exposé à la portée des masses ; de l'autre, destiné plutôt à une élite déjà initiée, le problème cosmique des rapports entre les choses changeantes, l'*ordo temporalis* et Dieu, *providentia* et *fatum*, de la connexion de l'œuvre libre temporelle et de son épanouissement dans l'éternité. Boèce termine par une conclusion qui retourne au point de vue individuel, dans une affirmation de l'espérance chrétienne. H. B.

2479. B. KLOPPENBURG O. F. M. *O nexo entre pecado e morte. Una contribuiçâo para a definibilidade da Assunçâo da Mâe de Deus.* — Revista ecles. brasil. 8 (1948) 259-289.

Le P. C. Koser avait publié dans la même revue en 1947 un article sur la définibilité de l'assomption de Marie, dans lequel il appuyait son argumentation sur le second canon du concile d'Orange de 529 (H. DENZINGER, 175). Ce canon impliquerait, pour celui qui est exempt de tout péché, originel ou personnel, le droit strict à l'immortalité corporelle. Le P. Kl. apporte à l'appui de cette thèse un examen attentif de la pensée d'Augustin qui inspira la rédaction du texte d'Orange.

Une première partie de l'article étudie la doctrine des pélagiens, contre laquelle les canons d'Orange furent portés. On sait que pour Pélage Adam a été créé mortel et devait mourir, qu'il péchât ou non ; en outre le péché d'Adam ne devait pas se transmettre à ses descendants. Entrant alors en plein dans son sujet, le P. Kl. étudie : 1) le lien entre le péché et la mort dans le cas d'Adam ; d'abord

dans la doctrine de saint Augustin, pour qui l'immortalité corporelle d'Adam est un don préternaturel, ensuite dans le texte du premier canon de Carthage (418) pour qui la cause de la mort d'Adam est le péché commis par lui ; 2) le lien entre le péché et la mort chez les descendants d'Adam ; d'abord chez saint Augustin pour qui la mort est la conséquence de notre péché ou, ce qui revient au même, de notre nature viciée par le péché ; ensuite le P. Kl. cherche à établir le sens du canon d'Orange en comparant le texte de ce canon avec les textes de Pélage et d'Augustin. La conclusion ne fait pas de doute : il existe dans les textes examinés un lien entre le péché et la mort.

Quant au lien que cette doctrine doit présenter avec l'assomption de la Vierge, on ne le voit guère, puisque d'après la tradition son immaculée conception ne l'a pas préservée de la mort. Pour justifier le lien entre l'immaculée conception et l'assomption, il aurait fallu faire appel à la tradition qui affirme que l'immunité de Marie à l'égard du péché quel qu'il soit constitue une raison de convenance en faveur de l'incorruptibilité de son corps, enlevé ensuite au ciel, par un privilège unique que Dieu lui accorda. C. V. P.

2480. B. Kloppenburg O. F. M. *O segundo cânon de Orange (529) e a assunção de Maria.* — Revista ecles. brasil. 9 (1949) 608-635.

Par manière de réponse à l'article du P. C. Balić, *De assumptione B. V. Mariae quatenus in deposito fidei continetur*, dans *Antonianum* 24 (1949) 153-182, le P. Kl. examine à nouveau l'origine du second canon d'Orange, revient sur le sens qu'il faudrait lui donner, la doctrine qu'il impliquerait et les rapports qu'il aurait, selon lui, avec l'assomption de la Vierge (voir *Bull.* VII, nº 2479). C. V. P.

2481. G. Rohlfs. *Die « anniculae » bei Caesarius von Arles.* — Studia neophilol. 21 (1949) 42-46.

Dans son édition des œuvres de saint Césaire, dom G. Morin a laissé quelques passages difficiles à comprendre : c'est le cas notamment dans les sermons 13 et 193, où l'on rencontre le mot *annicula*. M. R. propose de lire *anicula*, équivalent de *vetula* (vieille, sorcière) qui donne un sens très acceptable : saint Césaire invitait les chrétiens à ne pas s'affubler la nuit du 31 décembre d'un masque de sorcière, comme le faisaient les païens. A. B.

2482. H. Foerster. *Dionysius Exiguus und die Kanones.* — Schweizer Beitr. z. allgem. Gesch. 4 (1946) 282-288.

M. F. expose l'essentiel des résultats auxquels est arrivé le P. W. Peitz S. J. dans ses études sur les collections canoniques. Ces résultats sont plutôt révolutionnaires et placent au centre de toute la tradition le travail de traduction et de rédaction de Denys le Petit.

2483. O. Casel O. S. B. *Bemerkungen zu einem Text der Regula S. Benedicti.* — Studien Mitteil. Gesch. Benediktinerordens 61 (1947) 5-11.

Dans le texte du chapitre 2 de la Règle de saint Benoît : *Abbas, qui praeesse dignus est monasterio, semper meminere debet quod dicitur, et nomen maioris factis implere* etc., *maior* signifie non pas supérieur, mais ancien. Il en va de même ailleurs dans la Règle. Dans le même chapitre l'abbé tient la place du Christ, qui est lui-même considéré comme Père. Dom C. cherche les antécédents du thème « Christ-Père » dans le N. T. et dans la littérature chrétienne antérieure à saint Benoît. C. V. P.

2484. A. LENTINI. *La costruzione unitaria di S. Benedetto.* — Benedictina 8 (1954) 11-24.

Esquisse de l'homme et de l'œuvre, d'après sa *Vita* par saint Grégoire et la *Regula monachorum*.

2485. I. M. GÓMEZ O. S. B. *El problema de la Regla de San Benito.* — Hispania sacra 9 (1956) 5-55.

Dom G. étudie, lui aussi, l'épineuse question des rapports entre la Règle bénédictine et la *Regula Magistri*. Sa thèse, qui n'est pas neuve, est que celle-ci est en réalité la première rédaction de l'autre. A cet effet, il commence par rappeler tous les indices — qui forment un faisceau impressionnant — d'une rédaction en deux étapes au moins de la Règle bénédictine. Il examine ensuite tout ce qu'on sait des dates et lieux d'origine des deux règles. La *Regula Magistri*, conclut-il de l'examen des manuscrits, des sources et d'indices liturgiques, a été écrite entre 525 et 560, « en pays romain ». On remarquera ici que l'examen des sources est vraiment très sommaire : dom G. ignore étrangement le travail que nous avons fait sur ce sujet (voir *Bull.* VI, n° 2072) ; sa documentation est cependant au point en général. Quant aux indices liturgiques, on sait qu'ils sont plus faibles que dom G. a l'air de le penser, des usages archaïques pouvant subsister ici alors que là s'introduisent des nouveautés. Quant à la Règle bénédictine (sous sa forme actuelle), il admet la thèse courante qui l'aurait identifiée, dès la seconde moitié du VIe siècle ou au début du VIIe, avec celle de saint Benoît. On le voit, dom G. ignore le terrain où quelque lumière commence à se projeter sur le débat : le terrain philologique. Il estime en outre que les divergences entre les deux règles, objection majeure à sa thèse, n'infirment pas les clartés que la *Regula Magistri* projette sur les « énigmes » de l'autre. Il va plus loin : les Dialogues de saint Grégoire parleraient de la *Regula Magistri* et non de l'autre règle ; enfin, les interpolations de la *Regula Magistri* seraient principalement l'œuvre de Cassiodore. Il reste l'impression que dom G. a été guidé par une « hypothèse de travail » préconçue et qu'il a cherché à l'établir, que sa thèse n'est pas la conclusion d'une enquête menée sans préjugé sur les faits et qu'il a accordé peu d'attention au fait que la *Regula Magistri* est, elle aussi, un document sans homogénéité parfaite, ni littéraire, ni doctrinale, même si l'on tient compte de ses « interpolations ». F. V.

2486. E. FRANCESCHINI. *Un contributo linguistico allo studio della « Regula Magistri ».* — Aevum 26 (1952) 571-572.

A propos de A. PRATESI, *Rogus = Rogatus*, dans *Arch. Latin. Medii Aevi* 22 (1952) 33-61, qui, à la suite d'une enquête documentaire très complète allant jusqu'au XIIe siècle, situait l'origine probable du vocable *rogus*, caractéristique de la *Regula Magistri*, en Italie méridionale, avec la signification générique de « prière ». F. V.

2487. G. PENCO O. S. B. *Sulla diffusione della « Regula Magistri ».* — Benedictina 10 (1956) 181-198.

Ce nouvel article de dom P. rassemble les témoignages — à vrai dire parfois ténus et discutables — qui permettent de déterminer l'aire de diffusion de la *Regula Magistri* : partie de Provence, selon l'opinion que l'auteur admet comme la mieux établie aujourd'hui, il en voit les traces surtout en Italie (saint Benoît, Vivarium) et en Gaule, sans sous-estimer des indices pour l'Espagne. La discussion qu'il engage à propos de ce que nous avons écrit naguère sur Cassiodore source de la *Regula* (p. 190-192 ; cf. *Bull.* VI, n° 2072) ne nous a pas convaincu que celle-ci

serait la source de celui-là : à relire attentivement les textes (*Reg. Mag.* 14 ; CASSIODORE, *In psal.* 50, 6), il nous semble que, si on refuse avec dom P. de considérer le groupe de citations comme interrompant le développement de Cassiodore, il faut au moins reconnaître que les citations y sont plus correctes ; si *Reg. Mag.* en dépend, il devient plus difficile d'expliquer les libertés assez nettes qu'elle prend avec les textes scripturaires cités, d'autant plus qu'en général elle cite assez correctement. Concédons au maximum que la question reste trouble. F. V.

2488. G. PENCO O. S. B. *La « Regula Magistri » e la spiritualità di San Benedetto.* — Vita monastica 10 (1956) 130-135.

En se basant sur quelques exemples, dom P. montre que saint Benoît, rédigeant sa Règle en utilisant la *Regula Magistri*, manifeste une physionomie spirituelle plus claire et plus nette que celle du Maître. F. V.

2489. G. PENCO O. S. B. *Ricerche sul capitolo finale della Regola di S. Benedetto.* — Benedictina 8 (1954) 25-42.

Entre autres questions, surtout littéraires, soulevées par le chapitre final de la Règle bénédictine, vient celle de sa date, que dom P. croit antérieure à la prise de position de l'Église dans la question semipélagienne, soit avant 529 ou 531. Ce chapitre a pu suivre le ch. 66 dans une première rédaction de la règle et cette rédaction être une sorte de résumé de la *Regula Magistri*. F. V.

2490. J. CAMPOS. *Sobre la Regla de San Juan de Biclaro.* — Salmanticensis 3 (1956) 240-248.

M. C. affirme plus qu'il ne prouve la thèse déjà ancienne et universellement abandonnée que la *Regula Magistri* proviendrait de l'Espagne visigothique et serait l'œuvre de Jean de Biclar. F. V.

2491. J. LECLERCQ O. S. B. *Saint Antoine dans la tradition monastique médiévale.* — Antonius Magnus Eremita (voir *Bull.* VII, nº 2027) 229-247.

Grâce à son étonnante érudition, dom L. rassemble nombre de textes monastiques s'étendant jusqu'au XIIe siècle et célébrant en saint Antoine le père de la vie érémitique, mais aussi, par son austérité, son détachement et surtout son amour du Christ, le modèle de toute vie monastique. O. L.

2492. B. CAPELLE O. S. B. *De quelques témoignages relatifs à l'équivalence : profession monastique - second baptême.* — Sanctae Ecclesiae 29 (1948) 196-208.

Traduction d'une étude parue en langue néerlandaise et recensée *Bull.* VII, nº 247.

2493. P. LEHMANN. *Die Admonitio S. Basilii ad filium spiritualem.* — Sitzungsberichte der Bayer. Akad. der Wissenschaften, Philos.-hist. Kl., 1955, 7 (München, C. H. Beck, 1955 ; in 8, 63 p. Mk. 6).

M. L. présente une nouvelle édition de l'*Admonitio* qui ne prétend pas à être définitive, mais qui est appuyée sur quelques-uns des plus anciens manuscrits. Le texte ainsi obtenu est de beaucoup supérieur à celui de Holstenius-Migne. Il

est aussi plus complet. Le complément ne figure pas, il est vrai, dans la plupart des manuscrits, mais il est attesté dès avant le VIIIe siècle par Defensor de Ligugé, comme l'a montré dom H.-M. Rochais (voir *Bull.* VII, nº 2040).

Dans son introduction, M. L. s'occupe spécialement de la provenance de l'*Admonitio*. L'opinion courante, suivant laquelle la source en est Paulin d'Aquilée († 802), doit être abandonnée puisque son existence est attestée dès le VIIIe siècle. M. L., sans s'engager à fond, estime que très probablement l'opuscule a été écrit en grec par saint Basile et traduit en latin par Rufin.

L'hypothèse est séduisante, mais n'est-elle pas un peu hasardeuse ? L'*Admonitio* me paraît porter tous les caractères de cette littérature de Pseudo-Règles qui virent le jour en Occident entre le VIe et le VIIIe s. Parmi d'autres difficultés, il y a celle de la parenté littéraire évidente entre l'*Admonitio* et la *Regula* de saint Benoît. Il me paraît pour le moins prématuré de supposer que celle-ci dépend de celle-là. M. C.

2494. B. ALTANER. *CR de L. Weber, Hauptfragen der Moraltheologie Gregors des Grossen* (voir *Bull.* VI, nº 1397). — Theol. Quartalschr. 128 (1948) 239-241.

Regrette que l'auteur n'ait pas recherché les sources de la pensée de saint Grégoire et qu'il n'ait pas montré les conséquences, pour toute l'exégèse du moyen âge, de ses interprétations allégoriques. C. V. P.

2495. G. DAMIZIA. *Il « Registrum epistolarum » di S. Gregorio Magno ed il « Corpus juris civilis »*. — Benedictina 2 (1948) 195-226.

Étude des lettres de saint Grégoire dans leur rapport avec le droit romain. M. D. relève les termes employés par le pape pour désigner la loi civile et la loi canonique, les fragments ainsi que les citations implicites et explicites des textes législatifs romains qu'on rencontre dans ses lettres. Il étudie en outre les rapports des deux pouvoirs pontifical et impérial, des deux droits civil et canonique, ainsi que l'évolution juridique de la pensée de Grégoire, allant vers plus d'équité et plus d'humanité. C. V. P.

2496. J. LECLERCQ O. S. B. *Grandeur et misère de la dévotion m iale au moyen âge.* — Maison-Dieu 38 (1954) 122-135. VIIe s.

Esquisse documentée de l'histoire de la dévotion mariale tout au long du moyen âge. Met en relief l'importance du XIe siècle.

2497. P. GROSJEAN. *Sur quelques exégètes irlandais du VIIe siècle.* — Sacris erudiri 7 (1955) 67-98.

Le *De mirabilibus sacrae scripturae* (PL 35, 2149-2200) est originaire d'Irlande, plus précisément il s'adresse aux moines des monastères de Saint-Carthach, de là la mention des *Carthaginensium.* L'auteur qui prit le pseudonyme d'Augustin reste inconnu. Son maître, dont il parle, fut Manchianus, mort en 652. Un autre écrit également inédit, dans *Karlsruhe Landesbibl. Augiensis CCXXXIII*, commentaire des Épîtres catholiques, contient parmi les autorités citées cinq noms d'Irlandais : Bercannus, Bannbannus, Breccannus, Manchianus, Lodcen. Le P. G. rassemble tout ce qu'on sait de certain ou de probable sur ces personnages. A noter que Lodcen n'est qu'une mauvaise graphie de Laitcend ou Lathcen, auteur d'un abrégé des *Moralia* de saint Grégoire. Tous ces noms nous ramènent à l'Irlande du VIIe siècle. B. B.

2498. P. Gassó O. S. B. *La Asunción en la liturgia.* I : *Sobre los origenes de la fiesta.* — Estudios marianos 6 (1947) 137-146.

On rencontre la fête de l'Assomption dans certaines églises orientales dès le milieu du VIe siècle, comme en témoigne un sermon de 565 prononcé par Théodose, patriarche monophysite d'Alexandrie. A la fin de ce siècle l'empereur Maurice (582-602) ordonne de la célébrer à la date du 15 août. Les sermons de Jean de Thessalonique (610-649) et ceux attribués à Modeste, patriarche de Jérusalem (631-634) sont donc sans intérêt pour la question de l'antiquité de la fête.

Pour la Gaule, on ne peut faire état de la *festivitas* dont parle Grégoire de Tours. Celle-ci avait pour objet, d'après dom G. Morin, la maternité de la Vierge et se célébrait sans doute le 18 janvier. D'après dom B. Capelle cette fête changea d'objet et devint vers la fin du VIIe siècle la fête de l'*Assumptio*, comme en témoignent le *Missale Gothicum* et le Calendrier de saint Willibrord. Par contre le P. G. rejette la thèse ultérieure de dom Capelle, tendant à assimiler la *festivitas* de Grégoire de Tours à la *depositio* du Martyrologe hiéronymien (*Revue Hist. ecclés.* 38, 1942, 42-56). Il rejette également l'opinion du P. Jugie (*La mort et l'Assomption de la Vierge,* 1944) et de dom P. Siffrin (*Ephem. liturg.* 47, 1933, 214), qui confondent la *dormitio* avec l'assomption.

De la Gaule la fête passa vers le commencement du VIIIe siècle à Rome. Elle y est attestée pour la première fois par le Martyrologe hiéronymien, par le sacramentaire gélasien et par la seconde fête de l'Assomption mentionnée dans le Calendrier de S. Willibrord, qui sont tous trois influencés par les usages gaulois.

C. V. P.

2499. M. Alamo O. S. B. *El culto de la Asunción en la España mozarabe.* — Apostolado sacerdotal 3 (1946) 350-355.

Dès avant le IXe siècle, époque de l'institution de la fête de l'Assomption, selon dom A., la croyance en l'assomption de la Vierge était traditionnelle en Espagne. Mais la célébration de la fête contribua grandement à populariser le culte marial et les consécrations d'églises dédiées à l'Assomption se multiplièrent dans la péninsule.

2500. D. Cabanelas O. F. M. *La muerte y asunción de la Santísima Virgen en la tradición islámica, en la ciencia y liturgia mozárabes.* — Actas del Congreso mariano (voir *Bull.* VII, nº 2330) 209-243.

Cette étude a paru également dans *Verdad y Vida* 6 (1948) 209-243. Voir sa recension *Bull.* VII, nº 967.

2501. Leonardus a S. Teresia O. C. D. *Voortzetting van de bewijsvoering uit de middeleeuwse liturgie en theologie en de uitspraken der pausen.* — Maria's aandeel in het eigenlijke verlossingswerk. Verslagboek der negende Mariale dagen 1946 (Tongerloo, Sint Norbertus-Boekhandel, 1947 ; in 8, 216 p.) 124-153.

L'objet de cette étude est la collaboration de Marie à l'œuvre de la rédemption.

VIIIe s. **2502.** Melchior a S. Maria O. C. D. *Maria's genadebemiddeling in het licht van de kerkelijke overlevering en eredienst.* — Maria's aandeel in het uitdelen der genaden. Verslagboek der tiende Mariale dagen 1948 (Tongerloo, Norbertijner Abdij, 1949 ; in 8, 205 p.) 65-133.

Le P. M. étudie la médiation de Marie à travers la tradition orientale et occidentale. Pour l'Occident il cite une série impressionnante de témoignages, allant de Paul Diacre aux auteurs ecclésiastiques du XVIIIe siècle, en passant par saint Anselme, saint Bernard, saint Thomas, saint Bonaventure et nombre d'auteurs moins importants. La partie traitant du culte est négligeable. C. V. P.

2503. R. Sullivan. *Carolingian Missionary Theories.* — Catholic histor. Review 42 (1956-57) 273-295.

La littérature carolingienne contient diverses directives sur la méthode à suivre par les missionnaires dans leur travail d'évangélisation.

Si plusieurs de ces théoriciens de l'apostolat missionnaire sont d'avis que les païens ne peuvent être amenés à la foi que par la seule présentation d'arguments religieux, d'autres plus nombreux estiment légitime l'emploi de la force pour les y conduire. Néanmoins ils sont généralement d'accord pour reconnaître la nécessité d'une instruction prébaptismale, telle qu'elle se trouve exposée dans une lettre d'Alcuin à Charlemagne. Cette instruction se poursuivra d'ailleurs après le baptême et portera sur des questions doctrinales, morales ou liturgiques dont le *De singulis libris canonicis scarapsus* de Pirmin nous offre un excellent manuel. L'apostolat missionnaire dans une région se verra couronné par l'établissement d'une organisation hiérarchique.

Sans doute on peut douter que les apôtres de l'époque se soient toujours inspirés de ces sages directives, mais nul doute qu'elles n'aient fini à la longue par influencer leur méthode d'évangélisation. G. M.

2504. J. Leclercq O. S. B. *Smaragde et la grammaire chrétienne.* — Revue Moyen Age latin 4 (1948) 15-22. IXe s.

Smaragde, abbé de Saint-Mihiel, au début du IXe siècle, a écrit une grammaire, restée inédite (*Paris Nat. lat. 13029*). Dom L. nous en donne l'esprit général. La grammaire fait partie des disciplines du salut, car elle nous offre le moyen de lire la Bible et de l'interpréter. Il existe un latin chrétien, distinct de la vraie *latinitas*, parce qu'il traduit les sentiments de l'Église et s'alimente à la poésie hébraïque, l'une des sources de la pensée chrétienne. O. L.

2505. B. Blumenkranz. *Deux compilations canoniques de Florus de Lyon et l'action antijuive d'Agobard.* — Revue histor. Droit franç. et étranger 33 (1955) 227-254, 560-582.

Il s'agit d'abord de la collection *De coertione Iudeorum*, dont il existe deux rédactions : l'une provenant d'Auxerre et éditée par L. d'Achery, l'autre de Milan et éditée par Fr. Maassen. Après en avoir exposé le contenu, M. B. se demande si elles ont, comme on l'a dit, exactement la même destination et sont des résumés d'un traité original bien plus important de Florus de Lyon. Pour résoudre le problème M. B. signale la présence dans la même collection d'une « Lettre d'un évêque adressée à l'empereur au sujet des hébreux baptisés ». Il prouve que l'auteur ne peut en être qu'Agobard, évêque de Lyon depuis 816 et dont l'action antijuive est bien connue. C'est ce même Agobard qui a incité Florus à rassembler des documents en faveur de sa thèse et à en faire une collection.

Il s'agit ensuite de la collection *De fugiendis contagiis Iudeorum*, conservée dans *Troyes 1406*, qui est certainement l'œuvre de Florus de Lyon et a été utilisée par Agobard dans son traité *De iudaicis superstitionibus*. O. L.

2506. T. Schieffer. *Hrabanus Maurus.* — Archiv mittelrhein. Kirchengesch. 8 (1956) 9-20.

Courte biographie du *Praeceptor Germaniae*, — à l'occasion du 1100[e] anniversaire de sa mort, — qui, sans apporter des éléments nouveaux, a néanmoins le mérite de replacer l'abbé de Fulda et l'archevêque de Mayence dans le sillage des grands personnages de son temps et d'insister sur la réelle influence de ses écrits. G. M.

2507. K. VIELHABER. *Gottschalk der Sachse* (Bonner historische Forschungen, 5). — Bonn, L. Röhrscheid, 1956 ; in 8, 93 p. Mk. 9.50.

Voici le premier travail d'ensemble qui a pu tenir compte des nombreux textes découverts et publiés par dom C. Lambot (voir *Bull.* V, n° 160). Il n'est pas exhaustif, le but de M. V. étant uniquement d'esquisser les principaux traits de la personnalité humaine et religieuse de ce singulier Godescalc, — ou Gottescalc (Gottschalk), — dont la vie agitée a marqué non seulement le IX[e] siècle, mais aussi les controverses protestantes et jansénistes des XVI[e] et XVII[e] siècles.

Pour la biographie, M. V. s'en tient généralement aux données de L. Traube, qu'il rectifie, confirme ou met en doute çà et là. Mais il reste beaucoup de points à élucider, notamment celui de l'entrée à Orbais et celui du séjour à Corbie.

Au chapitre suivant, M. V. essaie de caractériser le poète, le savant et le théologien. Il y est question, cela va de soi, des écrits de Godescalc, de ses sources et de son style. Malheureusement, l'exposé est fort général et les précisions, tant pour les écrits que pour le vocabulaire, sont trop incomplètes. Le poète et le mystique semblent avoir attiré spécialement M. V.

L'exposé des doctrines théologiques occupe les p. 68 à 82. Cet exposé, trop rapide il est vrai, est fait avec soin. Mais il se tient trop dans l'absolu et se détache trop des circonstances historiques. Pour apprécier, d'une part, le degré de profondeur des problèmes que se posaient les théologiens du IX[e] siècle et, d'autre part, le degré de leur orthodoxie, il est essentiel de se rappeler que les controverses de ce temps concernaient presque exclusivement la « terminologie » théologique : *gemina praedestinatio, trina deitas, in figura an in veritate*, etc. Si M. V. voulait compléter son exposé en s'inspirant de ce point de vue, il rendrait certainement service aux historiens. M. C.

2508. V. BURR. *Ermenrich von Ellwangen.* — Ellwanger Jahrbuch 16 (1956) 3-15.

Cette notice sur Ermenrich d'Ellwangen († 874), présentée sous forme de conférence, résume bien et précise sur certains points le peu que nous savons de ce disciple de Raban Maur. Il a peu écrit, mais il a étendu au monastère d'Ellwangen les trésors de culture de Fulda. M. C.

2509. G. B. BURCH. *The Christian Non-Dualism of Scotus Erigena.* — Proceedings of the Twenty-Eigh Indian Philosophical Congress, Baroda 1953 (Madras, Indian Philosophical Congress, 1953 ; in 8, 316 p.) 149-154.

Cette brève esquisse, fort bien dessinée mais trop systématique, trahit visiblement le désir de rapprocher la doctrine de Jean Scot Érigène du monisme du philosophe hindou, plus ou moins contemporain, Sankara (Çamkara). En conséquence, et moyennant quelques simplifications importantes, M. B. présente la philosophie de Jean Scot comme « une sorte de non-dualisme chrétien, où la structure rationnelle de la métaphysique non dualiste est exposée au moyen de concepts chrétiens traditionnels » (p. 149). Il serait plus exact de dire que la philosophie de Scot Érigène est une sorte de théologie chrétienne, où la doctrine traditionnelle est exposée au moyen de concepts néoplatoniciens plus ou moins monistes. M. C.

2510. H. Silvestre. *Le commentaire inédit de Jean Scot Érigène au mètre IX du livre III du « De consolatione Philosophiae » de Boèce.* — Revue Hist. ecclés. 47 (1952) 44-122.

2511. H. Silvestre. *Jean Scot Érigène, commentateur de Prudence.* — Scriptorium 10 (1956) 90-92.

M. S. s'est attelé à une tâche difficile : repérer du matériel érigénien dans le fatras de gloses de toutes sortes que nous a légué le haut moyen âge. J'admire le courage et l'audace de M. S., qui n'ignore pas qu'il s'agit d'un terrain extrêmement mouvant où chaque témoin représente en quelque manière une forme remaniée d'un même fonds traditionnel. Il n'ignore pas davantage que les textes publiés jusqu'à ce jour ne sont ni complets ni définitifs. C'est le cas de Boèce aussi bien que de Prudence.

A première vue, les gloses sur Boèce reproduites par M. S. d'après *Bruxelles Roy. 10066-77* et celles sur Prudence empruntées à *Paris Nat. lat. 13954* (édition de J. M. Burnam) s'insèrent tout naturellement dans la série des recensions des X[e]-XI[e] siècles dépendant de Remi d'Auxerre. Mais très subtilement, M. S. prétend découvrir dans ces pâles fragments la plume et l'intelligence de Jean Scot, et la source même de Remi et de l'ensemble de la tradition.

Que vaut l'argumentation de M. S. ? Je ne le suivrai pas pour ce qui est de l'interprétation doctrinale. A cet égard je ne vois guère de différence, je l'avoue, entre Remi et les deux anonymes. Je me place au point de vue du rapport littéraire qui seul peut fournir en ces matières un critère positif. Or il me paraît clair que, vus sous cet angle, les deux anonymes tantôt résument tantôt reproduisent tel quel ou amplifient à l'aide d'autres sources le texte de Remi.

Pour attribuer à Jean Scot les gloses anonymes sur Boèce, M. S. ne dispose à mon avis d'aucun argument ni littéraire ni doctrinal qui puisse être retenu. Tous les points de contact s'expliquent le plus naturellement du monde par l'érigénisme très particulier de l'école d'Auxerre.

Quant aux gloses sur Prudence, la situation est exactement la même. Ici cependant, M. S. peut faire état d'une glose attribuée par Remi à Jean Scot (*In Psychomachiam*, 532) et qu'on retrouve sans référence dans l'anonyme. Mais M. S. aurait dû ajouter que Remi renvoie une deuxième fois à Jean Scot (*In Peristephanon* X, 1131), sans que cette glose soit reprise par l'anonyme. A la vérité, ces deux références ne renvoient pas nécessairement à des gloses érigéniennes sur Prudence. Au contraire. Elles ne font état que de certaines formes lexicologiques préférées par Jean Scot : *Parapsis... Iohannes Scottus dicebat « Parobsis »* ; *Regesta ...Iohannes Scottus « Registron » dicebat.* M. C.

2512. E. T. Silk. *Pseudo-Johannes Scottus, Adalbold of Utrecht and the Early Commentaries on Boethius.* — Mediaeval and Renaissance Studies 3 (1954) 1-40.

2513. G. Mathon. *Le commentaire du Pseudo-Érigène sur la Consolatio Philosophiae de Boèce.* — Rech. Théol. anc. méd. 22 (1955) 213-257.

Depuis la publication du commentaire du Pseudo-Érigène (1935) et l'accueil qui lui a été fait (notamment par M. P. Courcelle et par moi-même ; voir *Bull.* III, n[o] 169 et IV, n[os] 661-621), son éditeur, M. Silk, semble bien avoir définitivement abandonné la thèse de l'authenticité érigénienne.

Cependant, dans le présent article, M. S. n'est pas près de renoncer à l'origine carolingienne. A la rigueur il admet que le commentaire de Remi d'Auxerre est antérieur, mais il s'efforce de montrer que le Pseudo-Érigène est antérieur à Adal-

bold d'Utrecht († 1027). Ses arguments ne m'ont pas convaincu, mais je ne m'y appesantirai pas, car ils font précisément l'objet de l'étude de M. M.

M. M. commence par confirmer le rejet de l'origine érigénienne et la dépendance vis-à-vis de Remi. Puis, par étapes, il veut montrer que le commentaire s'inspire nettement et d'Adalbold et de Guillaume de Conches (milieu du XIIe s.). Pour ce qui est d'Adalbold, je pense que M. M. a le bon bout, non pas en raison de l'identité matérielle d'un grand nombre de gloses, — argument délicat à manier, — mais à cause du style assez reconnaissable d'Adalbold (rythme, rime etc.). Par contre, dans l'état actuel des textes connus, je n'oserais pas me prononcer quant à la dépendance vis-à-vis de Guillaume. Dans quelle mesure ce dernier est-il original ? Entre le VIe et le XIIe siècle il nous manque encore trop de documents pour que nous puissions en juger. Je signale à cet égard qu'il a dû exister au moyen âge un traité (pseudo-boéthien ?) sur les quatre éléments qui a pu inspirer le Pseudo-Érigène, Guillaume et d'autres commentateurs du m. 9 du l. III de la *Consolatio Philosophiae*. La preuve ? Une classe de manuscrits des *Institutiones* de Cassiodore nous a conservé un extrait de ce traité trahissant quelque parenté avec les commentaires connus. Cet extrait figure en appendice dans l'édition des *Institutiones* par R. A. B. Mynors (p. 167-169). M. C.

2514. K. WEINZIERL. *Erzbischof Hinkmar von Reims als Verfechter des geltenden Rechts.* — Episcopus (voir *Bull.* VI, nº 848) 136-163.

Lorsque le 18 avril 845 Hincmar, moine bénédictin de Saint-Denis, fut promu au siège archiépiscopal de Reims, il n'accepta sa promotion qu'après avoir reçu l'assurance que son élection avait été faite selon les règles, et la promesse que tous les bénéfices indûment distribués durant les dix années de vacance du siège seraient restitués à l'église archiépiscopale. Ce souci de faire respecter le droit sera constant chez le grand archevêque. Que ce soit pour sauvegarder les biens de son église, surveiller les nominations des évêques suffragants, défendre ses droits de métropolitain, faire respecter les droits du mariage ou le droit de conquête des princes, toujours Hincmar interviendra avec fermeté, clairvoyance et succès.
A. B.

2515. R. B. C. HUYGENS. *Mittelalterliche Kommentare zum « O qui perpetua... ».* — Sacris erudiri 6 (1954) 373-427.

M. H. réédite ici trois petits commentaires du texte célèbre de Boèce, *De consolatione philosophiae* III, m. 9 : celui de Bovon de Corvey ; celui de l'anonyme d'Einsiedeln ; celui d'Adalbold d'Utrecht.

Le premier, publié jadis par A. Mai, est donné d'après l'unique manuscrit complet, *Vat. lat. 5956* (retrouvé récemment par Mgr A. Pelzer) et le fragment de *Londres Brit. Mus. Harl. 3095*. L'anonyme est reproduit d'après trois témoins fragmentaires, — *Einsiedeln 302*, *Anvers Musée Plantin 250*, *Londres Brit. Mus. Harl. 3095*, — dont le dernier a été identifié par M. H. lui-même. Le commentaire d'Adalbold s'appuie principalement sur les deux témoins parisiens (*Paris Nat. lat. 7361* et *6770*).

M. H. ne fait pas état du petit commentaire publié en 1952 par M. H. Silvestre d'après *Bruxelles Roy. 10066-77* (voir *Bull.* VII, nº 2510). Il le cite cependant et semble admettre son authenticité érigénienne (p. 378, n. 3). M. C.

Xe s. **2516.** M. QUINLAN S. J. *The Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary. II : History of the Feast.* — Irish eccles. Record, Ser. V, 69 (1947) 1083-1102.

La plus ancienne attestation certaine de la fête de la *conception* de Marie date pour l'Orient, de la fin du VIIe siècle (André de Crète). Pour l'Occident, sauf l'inscription d'un chandelier de Naples, datant du IXe siècle, la plus ancienne mention apparaît dans les martyrologes irlandais du Xe ou peut-être du IXe siècle. La fête est connue aussi en Angleterre avant la conquête normande. Après la conquête, les disciples de saint Anselme associèrent à la fête l'idée de l'*immaculée* conception. Après une interruption elle fut réintroduite, surtout dans les monastères bénédictins. D'Angleterre la fête gagna la Normandie (fin du XIIe siècle à Rouen) et de là la France. Lyon l'avait adoptée lorsque saint Bernard écrivit en 1140 aux chanoines de cette ville pour le leur reprocher. Le P. Q. esquisse alors brièvement les positions de tous les grands docteurs des XIIe-XIIIe siècles qui n'admirent pas l'immaculée conception. L'article se termine par un aperçu sur les interventions officielles de l'Église en faveur de l'immaculée conception. C. V. P.

2517. M.-Th. d'Alverny. *Le symbolisme de la sagesse et le Christ de saint Dunstan.* — Bodleian Library Record 5 (1956) 232-244.

L'art chrétien s'est très tôt attaché à représenter le Christ sous le symbole de la sagesse ou de la philosophie, le « Logos » de Dieu assumant peu à peu les caractéristiques de la « sagesse » des Grecs. Avec sa profonde connaissance de l'histoire de l'art, Mlle d'A. évoque la riche efflorescence des peintures, des miniatures, des sculptures qui, sous les formes les plus variées, traduit un même thème basé sur la formule de saint Paul, *Christum Dei sapientiam* (*I Cor.* 1, 24) et qu'on retrouve spécialement dans la représentation du Christ de saint Dunstan (*Oxford Bodl. Auct. F. IV).* O. L.

2518. J. Déer. *Das Kaiserbild im Kreuz. Ein Beitrag zur politischen Theologie des früheren Mittelalters.* — Schweizer Beiträge z. allgemeinen Gesch. 13 (1955) 48-110 et 12 pl.

Sur le camée de la croix de Lothaire, conservée dans le trésor d'Aix-la-Chapelle, sont représentés sur une face le Christ Pantocrator et sur l'autre l'empereur. Cette iconographie n'est pas unique. On la retrouve dans plusieurs pièces d'orfèvrerie de l'époque ayant aussi subi l'influence byzantine. On y a vu la figure de l'empereur Auguste. M. D. croit plutôt y reconnaître celle d'un empereur germanique, contemporain de cette croix, Otton III, car la représentation d'Auguste sur un objet de piété chrétien lui semble fondamentalement impossible. Le maître de l'Empire paraît ainsi comme le représentant du Christ sur terre.

Cette représentation sur une croix de l'image impériale est loin d'être neuve. Elle est tout au contraire bien plus ancienne que celle du Pantocrator et remonte à Constantin, tandis que la seconde ne semble dater que du VIe siècle avec le médaillon de la croix de la basilique Saint-Apollinaire de Ravenne. Avant de devenir signes et symboles de la puissance du Christ, le sceptre, le nimbe, la lune et le soleil l'ont été de celle de l'empereur. G. M.

2519. B. Poschmann. *Der Ablass im Licht der Bussgeschichte* (Theophaneia, 4). — Bonn, P. Hanstein, 1948 ; in 8, vii-122 p. Mk. 8.50. xie s.

Dans cet ouvrage, M. P. cherche à dégager, à la lumière de l'histoire, les éléments dogmatiques qui permettent d'expliquer et de justifier les indulgences, voire d'en préciser la nature.

C'est au XIe siècle que le terme *indulgentia* a commencé à prendre la signification technique que la théologie lui reconnaît aujourd'hui. M. P. montre fort bien

que les «indulgences» dérivent en droite ligne de la discipline pénitentielle du haut moyen âge, et que les théoriciens scolastiques n'ont fait qu'interpréter judicieusement cette dernière. A cet effet, il n'a pas cherché à constituer un dossier nouveau, mais uniquement à mettre en valeur, sous un angle particulier, la documentation accumulée antérieurement par M. N. Paulus, par le P. J. A. Jungmann et par lui-même. Les textes allégués suffisent amplement d'ailleurs à mettre en lumière la continuité étroite qui existe entre le pouvoir que, traditionnellement, l'Église détient de réglementer et de tarifer les « satisfactions » pénitentielles d'une part, et de les remplacer d'autre part par des prestations moins onéreuses mais plus opportunes.

Au cours de son exposé, M. P. consacre une vingtaine de pages (p. 15-36) à l'incidence sur l'*indulgentia* des notions d'*absolutio* et d'*absolutio generalis*. Un autre chapitre important (p. 63-99) note l'attitude à l'égard des indulgences de quelques théologiens médiévaux : Abélard, Pierre de Poitiers, Pierre le Chantre, Étienne Langton, Alain de Lille, Huguccio, Prévostin de Crémone, Guillaume d'Auxerre, Guillaume d'Auvergne, Hugues de Saint-Cher, Alexandre de Halès, Albert le Grand, Bonaventure, Thomas d'Aquin et quelques autres. M. C.

2520. I. Schröbler. *Zum Brief Notkers des Deutschen an dem Bischof von Sitten.* — Zeitschr. deutsches Altert. deutsche Liter. 82 (1948-50) 32-46.

Mlle S. veut éclairer la traduction et le commentaire du *De consolatione philosophiae* par la lettre de Notker à Hugues de Sitten et vice versa. Le *De musica* auquel renvoie Notker à propos de *Consol.* V, m. 4, sur la connaissance, n'est pas l'*Institutio musica* de Boèce, comme on pourrait le croire, mais le *De musica* de saint Augustin. De même le *De sancta trinitate* dont parle la lettre à Hugues n'est n'est pas l'opuscule de Boèce, mais le *De Trinitate* de saint Augustin. Cela n'exclut pas que Notker ait connu les *Opuscula sacra* de Boèce, mais permet d'affirmer que, parmi ses œuvres perdues, il faut compter, non pas une traduction du petit traité de Boèce, mais celle d'un fragment du *De Trinitate* d'Augustin. Un autre point où la lettre à Hugues doit s'entendre à la lumière du *De consolatione* est celui de la conciliation entre la préscience divine et la liberté humaine, qui forme le thème de *De consol.* V. H. B.

2521. C. N. L. Brooke. *Gregorian Reform in Action : Clerical Marriage in England, 1050-1200.* — Cambridge histor. Journal 12 (1956) 1-21.

2522. C. N. L. Brooke. *Married Men Among the English Higher Clergy, 1066-1200.* — Cambridge histor. Journal 12 (1956) 187-188.

Les papes de l'époque grégorienne ne se sont pas attaqués seulement aux pratiques simoniaques ; ils ont aussi voulu mettre fin à l'état d'incontinence dans lequel vivait une partie du clergé. De Léon IX à Innocent III, les pontifes comme les synodes régionaux n'ont cessé de légiférer en cette matière. M. B. tente ici d'établir les répercussions de ces décrets sur la vie du haut clergé anglais et constate qu'à partir du décret de Célestin II (1130), condamnant comme invalide tout mariage contracté par un membre du haut clergé, le concubinage devint un abus assez rare.

Dans une note supplémentaire est dressée une liste, qui ne prétend pas être exhaustive, des évêques ou archidiacres qui ont eu femme ou enfants durant ces deux siècles. G. M.

2523. D. M. DELLA SANTA. *Il sabato giudaico nell'interpretazione di S. Pier Damiano.* — Vita monastica 10 (1956) 68-73.

Le P. D. expose l'interprétation mystique que donne Pierre Damien du repos sabbatique de la loi ancienne : le vrai repos est le Christ en qui le Père se repose ; c'est aussi l'âme en laquelle habite l'Esprit-Saint, pourvu qu'elle fuie le bruit du monde, qu'elle ne s'endorme pas dans l'inertie ; elle est ainsi le temple de Dieu et recouvre la justice originelle. O. L.

2524. M. FORNASARI. *Un manoscritto e una collezione canonica del secolo XI provenienti da Farfa.* — Benedictina 10 (1956) 199-210.

Parmi les collections canoniques prégrégoriennes qui ont contribué au mouvement de réforme, la *Collectio canonum in quinque libris* figure comme une des plus importantes. Elle est conservée en entier dans trois manuscrits, dont *Vat. lat. 1339.*

M. F. se livre à une étude approfondie de ce précieux témoin et en déduit qu'il provient du monastère de Farfa et qu'il est de plus le document original. Ce qui lui permet d'établir que cette collection canonique a ce monastère comme lieu d'origine. G. M.

2525. *Studi gregoriani per la storia di Gregorio VII e della riforma gregoriana.* Raccolti da G. B. BORINO. Vol. V. — Roma, Abbazia di San Paolo, 1956 ; in 8, 418 p. L. 5000.

L'inlassable animateur des *Studi gregoriani* a encore pu réunir en ce nouveau volume une douzaine d'études sur l'époque grégorienne, dues pour la plupart à de nouveaux collaborateurs, et qui montrent combien grand est l'intérêt porté à cette période de l'histoire ecclésiastique.

Parmi ces études nous avons tout spécialement remarqué G. MICCOLI, *Il problema delle ordinazioni simoniache e le sinodi Lateranensi del 1060 e 1061* (p. 33-81), qui recherche l'attitude prise par Nicolas II vis-à-vis des ordinations simoniaques. Si le pape ne s'est jamais prononcé contre la validité des ordinations conférées gratuitement par des simoniaques, conformément aux idées défendues par Pierre Damien dans son *Liber gratissimus*, il a néanmoins déclaré qu'il ne reconnaissait plus à l'avenir de telles ordinations, faisant ainsi quelques concessions au cardinal Humbert, qui dans son *Adversus simoniacos* luttait pour l'invalidation de toutes les ordinations simoniaques sans distinction. Le pontife s'est donc tenu sur un plan purement disciplinaire et n'a jamais pris de position bien nette sur la valeur réelle de telles ordinations.

A. NITSCHKE, *Die Wirksamkeit Gottes in der Welt Gregors VII. Eine Untersuchung über die religiösen Äusserungen und politischen Handlungen des Papstes* (p. 115-219), explique longuement les contradictions apparentes dans les attitudes politiques de Grégoire VII. Pour le pape l'homme est sous l'emprise de Dieu ou du démon et doit être traité d'après le camp qu'il a choisi. Cette pénétrante étude nous révèle combien, au delà des horizons politiques, Grégoire VII a toujours poursuivi des fins religieuses. On ne peut donc le juger d'après nos critères modernes.

D'après G. B. LADNER, *Two Gregorian Letters. On the Sources and Nature of Gregory VII' Reform Ideology* (p. 221-242), Grégoire VII n'entendait pas réformer, sur le plan idéologique, dans un sens révolutionnaire, c'est-à-dire apporter des idées neuves non conformes à la tradition, mais il désirait avant tout rétablir la vérité et la substituer, s'il le fallait, à toute coutume qui lui était contraire.

Parmi les huit notes de Mgr G. B. Borino nous relevons : *L'investitura laica dal decreto di Nicolò II al decreto di Gregorio VII* (p. 345-359), qui établit que le décret sur les investitures porté par Nicolas II au synode de 1059 n'a pas condamné l'investiture laïque, mais a seulement exigé le consentement de l'évêque pour la nomination aux églises mineures. Le premier décret interdisant l'investiture laïque fut porté par Grégoire VII en 1075, soustrayant ainsi à la nomination des laïcs les titulaires des églises, abbayes et évêchés. Dans deux autres études, *Il monacato e l'investitura di Anselmo vescovo di Lucca* (p. 361-374) et *Ivo magister scholarum ecclesiae Carnotensis dell'aprile 1076 è il canonista Ivo poi vescovo di Chartres* (p. 375-381), Mgr B. établit successivement qu'Anselme de Lucques fut moine à Saint-Benoît de Polirone avant de devenir évêque de Lucques et que c'est le même Yves qui fut écolâtre, canoniste et évêque de Chartres. G. M.

2526. F. W. Wentzlaff-Eggebert. *Kreuzzugsidee und mittelalterliches Weltbild.* — Deutsche Vierteljahrsschr. Literaturwiss. Geistesgesch. 30 (1956) 71-88.

Ce grand mouvement populaire que fut la croisade s'est trouvé justifié dans l'esprit des chrétiens du temps par le droit et l'obligation qu'ils avaient à reconquérir sur les païens la « terra sancta », ces lieux saints qui leur étaient dus par héritage. Imbus de ces idées, ils considéraient leur participation à la croisade comme un devoir de fidélité envers leur suzerain, Dieu, dont ils attendaient d'ailleurs en guise de récompense la rémission de leurs péchés et leur salut éternel.

Tous ces thèmes, propagés par les prédicateurs populaires, allaient trouver leur écho dans la littérature latine, romane et germanique. G. M.

2527. R. G. Miller. *The Ontological Argument in St. Anselm and Descartes* — Modern Schoolman 32 (1954-55) 341-349 ; 33 (1955-56) 31-38.

Le premier article intéresse ce *Bulletin* : il donne un exposé clair, textes à l'appui, du fameux argument ontologique de saint Anselme et met en relief ses présupposés épistémologiques. F. V.

2528. F. S. Schmitt O. S. B. *Des hl. Anselm von Canterbury Gebet zum hl. Benedikt. Zur Wesensart der anselmianischen Gebete und Betrachtungen.* — Studia Benedictina (voir *Bull.* VI, n° 1035) 295-313.

Dom S. reproduit le texte de cette *oratio*, — en faisant remarquer en note ses liens avec l'Écriture, Cassien et la Règle bénédictine, — tel qu'on le lit dans sa nouvelle édition critique de saint Anselme (t. III, p. 61-64 ; voir *Bull.* V, n° 1383). Il analyse ensuite les caractères de cette prière, sa structure, sa valeur littéraire. F. V.

XIIe s. **2529.** M.-M. Lebreton. *Recherches sur les principaux thèmes théologiques traités dans les sermons du XIIe siècle.* — Rech. Théol. anc. méd. 23 (1956) 5-18.

Mlle L. ne s'occupe que des sermons inédits, adressés aux clercs, d'un certain nombre de théologiens du XIIe siècle. Elle a eu l'heureuse inspiration d'en éditer d'assez nombreux extraits relatifs aux deux thèmes fondamentaux : la rédemption (avec questions connexes sur l'incarnation et l'eucharistie) et l'Église en tant que visible et spirituelle (avec des questions sur les sacrements). On voit défiler

Odon de Cantorbéry, Pierre Lombard, Pierre le Mangeur, Odon d'Ourscamp, Maurice de Sully, le chancelier Hilduin, Gauthier de Saint-Victor. Mais ce sont surtout Achard de Saint-Victor, Gébouin de Troyes, Étienne de Tournai qui sont les plus exploités. Nous souhaitons que Mlle L. enrichisse ce dossier précieux pour l'histoire doctrinale. O. L.

2530. M.-D. Chenu O. P. *Conscience de l'histoire et théologie au XIIe siècle.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 21 (1954) 107-133.

En dehors des programmes scolaires du XIIe siècle, voués à la spéculation, le P. Ch. décèle chez quelques écrivains non sans doute une philosophie de l'histoire, mais une ébauche de théologie de l'histoire, portant son attention non sur Dieu en soi, mais sur le Dieu de la Bible et de l'histoire sainte. Selon Hugues de Saint-Victor, la religion du Christ est à base non de logique, mais de faits enregistrés par l'histoire, à traiter non selon la méthode dialectique, mais selon la méthode historique. A Prémontré, Anselme de Havelberg, allant plus loin, souligne la mobilité et les variations du royaume de Dieu dans l'Église elle-même : l'histoire sainte se continue dans l'Église par la présence de l'Esprit. On commence aussi à relier les événements à leurs causes immédiates sous le gouvernement providentiel de Dieu, on discerne plusieurs âges dans l'histoire du monde, on souligne le rôle providentiel de l'empire romain dans la diffusion de l'évangile, on constate que la civilisation marche d'Est en Ouest et l'on finit volontiers par une vue de la fin des temps.

A cet exposé si dense et si riche du P. Ch. on pourrait sans doute ajouter que l'aspect historique des problèmes théologiques n'a pas échappé aux programmes scolaires des milieux théologiques eux-mêmes. Ainsi, tandis que saint Anselme avait donné une définition abstraite et intemporelle de la liberté, l'école d'Anselme de Laon définit le libre arbitre en fonction du comportement de l'homme avant et après le péché. De même, dans cette même école, la définition de la loi naturelle n'a rien d'abstrait : elle est la loi qui régit l'humanité primitive avant la loi écrite de Moïse, se bornant aux axiomes élémentaires de la *ratio naturalis*. Conception qui fut reprise par Gratien et les décrétistes du XIIe siècle. On le conçoit, l'enseignement scolaire à l'école d'Anselme de Laon était essentiellement biblique et se calquait sur les premiers chapitres de la Genèse, étant encore étranger à l'intemporelle dialectique prônée par Pierre Abélard. O. L.

2531. M.-D. Chenu O. P. *Cur homo? Le sous-sol d'une controverse au XIIe siècle.* — Mélanges Science relig. 10 (1953) 195-204.

Pourquoi l'homme a-t-il été créé ? Fut-ce pour lui-même, ou bien pour compléter le monde des anges, ou du moins pour remplacer les anges déchus ? Cette dernière conception est celle de l'école d'Anselme de Laon. Avec Honorius d'Autun on voit dans l'homme une valeur propre, s'intégrant dans le cosmos. Idée qui prévaut dans la *Summa Sententiarum* et trouve son plein épanouissement chez saint Thomas d'Aquin. C'est ainsi, conclut le P. Ch., que le XIIe siècle a largement contribué à créer cet humanisme où l'homme cesse d'être une créature de remplacement pour s'imposer dans sa dignité rationnelle, écho de la philosophie grecque. O. L.

2532. L. Modrić O. F. M. *Illustratio privilegii Immaculatae Conceptionis per eiusdem consectaria iuxta doctrinam theologorum saeculi XII.* — Antonianum 31 (1956) 3-24.

Le P. M. remarque que les historiens qui s'intéressent aux premiers défenseurs de l'immaculée conception au XII[e] siècle ne définissent pas suffisamment en quoi ceux-ci posaient l'essence du privilège. Pour résoudre ce problème, il prend une voie indirecte en se demandant ce que ces défenseurs pensaient des premiers effets du privilège. L'effet le plus immédiat fut la pureté du corps : le corps de Marie fut conçu sans tache ou s'il fut conçu dans le péché, il en fut immédiatement purifié. Marie fut-elle créée dans l'état d'innocence primitive ? Dans ce cas, sa pureté est totale, puisque l'état d'innocence primitive est antérieur au péché. Si la pureté de Marie n'est pas totale, le privilège de l'immaculée conception n'est que partiel, consistant dans l'absence du péché originel comme faute, mais pas dans l'absence de la peine due au péché. De là les auteurs jugeaient de la perfection de Marie selon sa plus ou moins grande délivrance de la concupiscence qui accompagne la conception.

Deux théories se sont fait jour. L'une parle d'une sanctification purgative : elle reconnaît l'existence de la concupiscence au moment de la conception ; mais ses défenseurs se diversifient d'après le moment où se fit cette délivrance de la concupiscence. Eadmer de Cantorbéry tient que Dieu empêcha la concupiscence de passer dans la chair conçue. Osbert de Clare et Pierre de Celle admettent qu'elle passa dans la chair, mais que celle-ci en fut immédiatement délivrée. Maître Nicolas estime que le corps de Marie fut purifié dans son animation, avant le moment où sa personne fut constituée. De là, chez ces auteurs des nuances dans la manière dont ils conçoivent la sanctification de Marie. La seconde théorie parle d'une sanctification préservatrice ; mais à son tour elle se diversifie d'après le mode d'infusion de cette grâce. Le Pseudo-Abélard et Pierre le Chantre disent que la conception active de Marie fut sans tache. Pierre le Mangeur estime que Marie fut conçue d'une cellule venant d'Adam avant son péché, cellule qui aurait été conservée à travers les siècles jusqu'au moment où elle se transforma en Marie. Des auteurs anonymes enseignent la guérison de la concupiscence dès le moment de la conception. Tous placent donc Marie dans un état d'innocence primitive, tel qu'il existait avant le premier péché. O. L.

2533. J. M. Guix. *La Inmaculada y la Corona de Aragón en la Baja Edad Media (siglos XIII-XIV).* — Comillas, Universidad Pontificia, 1954 ; in 8, 134 p.

Ce volume reproduit l'étude parue dans *Misceldnea Comillas* 22 (1954) 193-326 et recensée dans *Bull.* VII, n° 1420. Mais une erreur s'est introduite dans le titre : au lieu de *siglos XIII-XIV*, il faut lire *siglos XII-XIV*. F. V.

2534. H. Barré. *Marie et l'Église dans la pensée médiévale.* — Vie spirit. 91 (1954) 124-141.

Au XII[e] siècle, d'après les textes de nombreux auteurs peu connus, et parfois de saint Bernard.

2535. W. A. Jurgens. *The Universal Queenship of Mary in Middle High German Literature.* — Irish eccl. Record, Ser. V, 84 (1955) 386-395.

Le P. J. continue l'enquête qu'il a amorcée (voir *Bull.* VII, n° 1699) et s'arrête cette fois entre autres au *Vorauer Sündenklage* et au *Arnsteiner Marienleich* (XII[e] s.), ainsi qu'à divers poèmes sur le *Salve Regina* et l'*Ave Maria*. Il souligne l'importance de cette époque et de cette littérature dans l'évolution de la mariologie. F. V.

2536. Ph. Delhaye. *La charité reine des vertus. Fleurs et malheurs d'un thème classique.* — Supplément de la Vie spirit. 11 (1957) 135-171.

En ces pages fort suggestives, M. D. poursuit un but didactique : revaloriser, au sein de la théologie morale, le primat de la charité dans la vie chrétienne. A cet effet, il rappelle l'effacement progressif de cette royauté chez les moralistes à partir du XVIe siècle, et il oppose le rôle de premier plan que la charité avait chez les théologiens du XIIe : Pierre Abélard et son école, Pierre Lombard, l'école porrétaine, y compris Alain de Lille. Ces pages complètent heureusement ce qui a été dit jusqu'ici conçernant le morale du XIIe siècle. O. L.

2537. O. Lottin O. S. B. *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles.* T. I : *Problèmes de psychologie,* 2e édition. — Gembloux, J. Duculot, 1957 ; in 8, 553 p. Fr. 560.

La première édition de ce volume parut en 1942 (voir *Bull.* IV, no 824). Au t. IV de notre ouvrage (1954), nous avons dressé les tables embrassant les quatre premiers tomes. Pour laisser à ces tables leur valeur, nous n'avons pu modifier la pagination de cette seconde édition du t. I. Nous avons donc réduit les corrections au minimum ; quant aux notes plus amples nous les avons ramassées en appendice, p. 535-536.

Ce volume est avant tout consacré au libre arbitre et à la liberté. Cette étude telle qu'elle a paru dans la 1re édition a reçu quatre compléments : l'un apportant quelques nouveaux textes inédits antérieurs à saint Thomas d'Aquin ; l'autre publiant nombre de textes des maîtres ès arts de Paris immédiatement après saint Thomas ; un troisième définissant l'« intellectualisme » inclus dans la conception thomiste de la liberté ; et un dernier défendant nos positions concernant l'évolution de la pensée de saint Thomas. Les trois premiers suppléments se trouvent au tome III de l'ouvrage (1949), p. 606-666, et le quatrième vient d'être publié dans *Rech. Théol. anc. méd.* 23 (1956) 323-330. L'étude que nous avions consacrée à l'influence de saint Jean Damascène sur la psychologie de l'acte humain chez les théologiens occidentaux du XIIIe siècle a été notablement enrichie par l'étude du P. R.-A. Gauthier O. P. sur saint Maxime le Confesseur, signalée p. 424, note 1 (voir *Bull.* VII, no 1086). O. L.

2538. G. de Lagarde. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge.* I : *Bilan du XIIIe siècle.* Troisième édition. — Louvain, E. Nauwelaerts, 1956 ; in 8, xi-217 p. Fr. 180.

2539. G. de Lagarde. *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge.* V : *Bases de départ de l'ockhamisme.* VI : *La morale et le droit.* — Saint-Paul-Trois-Châteaux, Éditions Béatrice, 1946 ; 2 vol. in 12, 238 et 219 p.

M. de L. rééditait sans changement, en 1948 (Paris, Presses universitaires de France ; in 8, 265 p.), le premier des six volumes de son grand ouvrage (voir *Bull.* III, no 62 et IV, no 1412). Il entreprend maintenant une « nouvelle édition refondue » de l'ensemble. Il regroupe dans une nouvelle ordonnance les résultats de son enquête « pour déplacer et nuancer quelques valeurs ». Voici paru récemment le premier volume dont le fond est resté le même.

Mais il nous faut encore signaler dans ce *Bulletin* les volumes V et VI. Poursuivant son enquête sur les composantes de l'esprit laïque, l'auteur nous montre que les principes de la métaphysique et de la morale ockhamiste y tiennent une place de choix. C'est de la « métaphysique de l'individu » que découlent toutes les conclusions qui vont avoir une si grande portée dans l'évolution des idées et des institutions. L'œuvre d'Ockham, malgré sa richesse et sa diversité, possède une unité profonde. Unité de style et de méthode, unité d'inspiration et de principes. Les chapitres sur les « bases de départ » sont consacrés à la « puissance d'une méthode », à la critique de l'exemplarisme augustinien, à la critique de l'ontologisme aristotélicien, aux définitions de l'existant et à la vie de relation.

Avant d'aborder l'étude du droit chez Ockham, M. de L. précise les notions de bien et de morale. « En accentuant l'opposition entre l'univers et Dieu, et entre l'homme et Dieu, en soulignant que la catégorie de moralité n'a de sens que pour l'homme, en ramenant toute moralité aux impératifs de la droite raison, non seulement on fait une large part à la moralité naturelle, mais on glisse insensiblement vers une laïcisation de la morale » (VI, p. 67).

Successivement sont étudiés le droit divin, le droit naturel, les droits naturels et le droit humain d'après Ockham. Philosophie juridique, où la première place est donnée à la philosophie des droits individuels et qui réduit tous les droits à la volonté : volonté arbitraire de Dieu pour le droit divin et le droit naturel, volonté libre de l'homme pour le droit humain. Nulle participation ou dépendance qui tendrait à rattacher toute la vie créée à la vie divine. Le droit naturel et le droit humain sont irréductibles l'un à l'autre parce que nés de deux volontés distinctes et non d'un principe commun. A la laïcisation de la morale naturelle répond la laïcisation du droit humain.

Comme pour les volumes précédents il faut admirer la pénétrante érudition, la richesse de pensée et la luminosité de l'exposé qui caractérisent l'œuvre de M. de L. J. L.

2540. N. Scivoletto. *Spiritualità medioevale e tradizione scolastica nel secolo XII in Francia* (Biblioteca del « Giornale italiano di Filologia », 2). — Napoli, Armanni, 1954 ; in 8, 231 p. L. 1500.

Comment caractériser la renaissance du XIIe siècle français ? Faut-il y voir les premiers jalons de la renaissance qui prit son plein essor en Italie au XVe siècle ? Ou faut-il l'envisager comme une simple floraison nouvelle du vieil arbre de la chrétienté ? Pour résoudre le problème M. S. consacre les deux tiers de son ouvrage à un représentant attitré de la culture française au XIIe siècle, Hildebert de Lavardin (1056-1133), évêque du Mans en 1096 et de Tours en 1125. Il étudie séparément ses poèmes et ses épîtres, non en littérateur, mais en historien de sa pensée. Dans ses poèmes il relève l'éloge que fait Hildebert de la Rome antique, mais aussi de la Rome chrétienne ; il célèbre les mérites d'une dame anglaise de sang royal qui s'est faite moniale ; il s'en prend aux simoniaques, à la cupidité des clercs, à la lascivité de la femme ; il célèbre les vertus de sainte Agnès, de sainte Marie l'Égyptienne, les grandeurs de l'eucharistie et de la messe. M. S. parcourt ensuite les 107 lettres d'Hildebert, tellement goûtées qu'on les apprenait par cœur dans les écoles ; celles de l'évêque aux prêtres et aux religieux pour leur rappeler leur idéal, et à tous les fidèles pour recommander la pratique de la charité et des vertus cardinales. En tout ceci, Hildebert n'est aucunement un novateur, le prêcheur d'une ère nouvelle dans la vie de l'Église.

Cette conclusion, M. S. la confirme dans un troisième et dernier chapitre, en résumant la production littéraire du XIIe siècle : Marbode de Rennes († 1123),

Baudri de Bourgeuil († 1130), Pierre de Blois, Pierre Riga, Gauthier de Châtillon, Jean de Salisbury, Guillaume de Conches (*Moralium dogma*), Alain de Lille, sans oublier Hugues de Saint-Victor et Pierre Abélard.

Et ainsi se clôt ce beau livre : le XIIe siècle français reste fidèle à la tradition chrétienne. Si les lettrés exaltent la culture antique, c'est certes parce qu'ils en goûtent la beauté, mais c'est aussi parce qu'ils y voient un instrument efficace pour valoriser le christianisme : la mentalité du XIIe siècle était d'ailleurs trop chrétienne encore pour qu'une renaissance purement laïque pût prendre racine en son sol. O. L.

2541. M. C. Lilli. *Un nuovo brano di Placido di Nonantola.* — Rivista Storia Chiesa Italia 7 (1953) 100-105.

Dans *Vat. lat. 10802* est conservé aux p. 6-8 le fragment d'un *De honore ecclesiae*. Mlle L. prouve à l'évidence, par le style, les citations et le sujet traité, que ce fragment est l'œuvre du prieur Placide de Nonantola et qu'il appartient à la première rédaction de l'ouvrage (vers 1110). Mlle édite le fragment *in extenso*.

O. L.

2542. O. Lottin O. S. B. *Un nouveau témoin du « Liber pancrisis ».* — Rech. Théol. anc. méd. 23 (1956) 114-118.

Miss E. Rathbone nous a signalé un second témoin du *Liber pancrisis* dans *Londres Brit. Mus. Harley 3098.* Il est très apparenté au *Liber pancrisis* de *Troyes 425* et, comme lui, il est postérieur à 1113. Certains indices nous portent à croire qu'il en est la source. D'autre part, on sait que le florilège d'*Avranches 19*, très apparenté, lui aussi, au *Liber pancrisis*, est antérieur à 1113. On est donc amené à une source commune qui date du seuil du XIIe siècle, et sans doute même de la fin du XIe siècle. En ces années donc, la célébrité d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux était notoire. O. L.

2543. B. Blumenkranz. *La « Disputatio Iudei cum Christiano » de Gilbert Crispin, abbé de Westminster.* — Revue Moyen Age lat. 4 (1948) 237-252.

Gilbert Crispin, abbé de Westminster depuis 1085, eut à Westminster même, entre 1093 et 1097, une conférence de controverse avec un Juif venu de Mayence. M. B. résume le débat qui eut une grande diffusion ; il était déjà cité dans le *Liber floridus* de Lambert de Saint-Omer (1120). M. B. en prépare l'édition ; il donne dès maintenant un aperçu sur la tradition manuscrite en citant les principaux témoins et en rappelant l'état dans lequel l'ouvrage nous est parvenu, soit inséré dans des collections de textes antijuifs, soit altéré par des interpolations, soit résumé, soit en une seconde édition. O. L.

2544. J. Châtillon. *Moïse figure du Christ et modèle de la vie parfaite. Brèves remarques sur quelques thèmes médiévaux.* — Moïse, l'homme de l'Alliance (voir *Bull.* VII, n° 2371) 305-314.

M. Ch. a relevé chez plusieurs théologiens du moyen âge, Hugues et Richard de Saint-Victor, saint Bernard, Alexandre de Halès, saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin et avant eux chez saint Grégoire le Grand, plusieurs textes célébrant en Moïse, non seulement le fondateur de la Loi, mais la figure du Christ, sa douceur, son humilité, son obéissance et son intimité avec Dieu. O. L.

2545. R. Baron. *Hugonis de Sancto Victore Epitome Dindimi in philosophiam*. Introduction, texte critique et notes. — Traditio 11 (1955) 91-148.

Ce dialogue philosophique a été publié en 1859 par B. Hauréau, mais le travail doit être repris d'une manière plus critique. M. B. en analyse les 6 manuscrits connus (*Paris Nat. lat. 15315, 14506, 14659, Maz. 717, Douai 366, Oxford Balliol Coll. 296*) et en publie une édition soignée, prenant comme texte de base *Maz. 717*, f. 51r-54r. Cet opuscule se présente comme un *epitome in philosophiam*, divisé en 4 parties : *logica* (*grammatica* et *ratio disserendi*), *ethica* (*solitaria, privata, publica*), *theorica* (*mathematica, physica, theologia*) et *mecanica*. M. B. prouve aisément l'authenticité de l'opuscule et sa proche parenté avec le *Didascalion* du même Hugues de Saint-Victor ; ce dernier traité précise, complète et intègre l'*Epitome* dans un ensemble plus vaste. Les p. 120-148 de cette étude sont consacrées à d'abondantes et instructives notes, parfois assez étendues, que M. B. ajoute pour faciliter l'intelligence du texte ; il y souligne le caractère platonicien et augustinien de l'opuscule, ainsi que ses rapports avec le *Didascalion*. O. L.

2546. D. Lasić O. F. M. *Hugonis de S. Victore theologia perfectiva. Eius fundamentum philosophicum ac theologicum* (Studia Antoniana, 7). — Romae, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1956 ; in 8, xxxiv-402 p.

De l'ensemble des écrits de Hugues de Saint-Victor le P. L. dégage une théologie, ni purement spéculative ni purement affective, mais une théologie qu'il dénomme « perfectionnante » qui, se basant sur des présupposés philosophiques et théologiques, établit comment on atteint la perfection tant naturelle que surnaturelle. En conclusion de sa vaste enquête il définit comme suit l'idée maîtresse du grand Victorin : « La théologie perfectionnante est la science qui, basée sur l'Écriture sainte, apprend à l'homme comment, par la connaissance et l'amour de Dieu, par la fuite du vice et la pratique du bien, il atteint cette forme de vie qui restaure en nous l'image de Dieu » (p. 379). Par Écriture sainte, Hugues entend non seulement la Bible, mais l'enseignement des Pères et même des théologiens qui expliquent la Bible et les Pères. Hugues intègre d'ailleurs la philosophie dans la poursuite de la perfection chrétienne ; car la perfection se définit par la cause efficiente première et la fin dernière, deux notions qui sont accessibles à la raison humaine.

La philosophie et la théologie ne sont donc pas des sciences purement spéculatives, elles sont autant d'échelons qui nous élèvent à une ressemblance de plus en plus fidèle de la perfection divine. Aussi la philosophie elle-même s'appelle sagesse, c'est-à-dire une participation de la sagesse divine, qui n'est pas seulement connaissance mais amour, nous conduisant à notre fin dernière. Aussi bien arrive-t-il à Hugues de considérer la philosophie comme une méditation de la vie et de la mort qui, toutes deux, nous acheminent à notre destinée finale. La philosophie s'intéresse à l'homme tout entier, corps et âme, car tout dans l'homme est une harmonie, *musica*, reflet de la sagesse créatrice : la philosophie embrasse donc la mécanique, c'est-à-dire tous les arts et les techniques pratiques, la logique (grammaire, rhétorique, dialectique), la morale (individuelle, familiale et sociale), et les sciences purement théoriques (mathématique, physique, théologie humaine). Telle est la *sapientia inferior* ou philosophie, entièrement subordonnée à la *sapientia superior* ou théologie divine. Celle-ci est centrée sur le Christ rédempteur, qui est venu réparer le désastre du péché originel qui avait corrompu l'image de

la sagesse divine en nous, et ainsi nous acheminer directement à notre destinée. Le Christ opère par sa grâce, qui agit en nous par les vertus de foi et de charité et une activité conforme à ces deux vertus, activité que soutient la vertu d'espérance.

Le travail du P. L. se déroule selon un plan très méthodique ; il trahit d'ailleurs une large érudition. Il ne traite pas *ex professo* de la contemplation, mais il nous en révèle la préparation humaine et divine. En faisant de la théologie une école de perfection, Hugues reste dans le sillon de la « théologie monastique », mais en fondant la perfection sur la raison et la foi, il s'écarte de la théologie de l'école d'Anselme de Laon ; et, parallèlement à son contemporain Pierre Abélard, quoique beaucoup plus conservateur que lui, il annonce la théologie systématique du XIIIe siècle. Le P. L. a bien mérité des historiens de la pensée médiévale en définissant le rôle de premier plan qu'a joué le grand Victorin. O. L.

2547. R. BARON. *A propos des ramifications des vertus au XIIe siècle.* — Rech. Théol. anc. méd. 23 (1956) 19-39.

M. B. ne prétend pas précisément résoudre un problème d'histoire littéraire, mais il en montre surtout la complexité. Celle-ci vient en effet d'un texte inédit du *De contemplatione et eius speciebus*, où Hugues de Saint-Victor, l'auteur incontestable du traité, énumère les ramifications des vertus cardinales. Ce texte, publié ici, doit être confronté avec des passages parallèles de l'*Ysagoge*, du *Moralium dogma philosophorum*, du *De virtutibus* d'Alain de Lille. M. B. estime probable que l'*Ysagoge*, qui s'inspire déjà de deux autres écrits de Hugues de Saint Victor (le *Didascalion* et l'*Epitome in philosophiam* ; cf. *Bull.* VII, nº 2545) a exploité en outre le *De contemplatione* du même auteur. Quant au *Moralium dogma philosophorum*, le problème est plus compliqué encore ; il semble bien qu'il faille supposer une source inconnue qui aurait inspiré le *Moralium dogma* et le *De contemplatione*. Quant au *De virtutibus* d'Alain de Lille, tous sont d'accord pour lui refuser la première place dans l'ordre chronologique. O. L.

2548. F. COURTNEY S. J. *Cardinal Robert Pullen. An English Theologian of the Twelfth Century* (Analecta Gregoriana, 64). — Romae, Universitas Gregoriana, 1954 ; in 8, XXIV-285 p.

La vie de Robert Pullen (Pulleyn, Pullus, Pullanus), théologien anglais mort en 1146, est fort mal connue et sa place dans la scolastique naissante est particulièrement difficile à déterminer. Mais il s'agit d'un personnage qui a joué un rôle théologique tant à Paris qu'à Oxford, et dont le volumineux *Liber Sententiarum* prélude à celui de Pierre Lombard qui dépend probablement de lui.

Le P. C. a donc bien fait de consacrer à cet auteur un travail détaillé, où il fait le point des données biographiques et littéraires et où il expose longuement sa doctrine. A vrai dire, cependant, il aurait pu sans dommage abréger quelque peu la partie doctrinale et développer davantage la mise en œuvre des documents historiques et l'étude littéraire des *Sententiae*.

Le ch. I (*The Life*) confirme les dates importantes : naissance vers 1080 ; études à Paris sous Guillaume de Champeaux après 1103 ; enseignement à Oxford entre 1133 et 1138, et à Paris (Notre-Dame) après 1142 ; élévation au cardinalat en 1144.

Le ch. II (*Theological Works*) traite de la transmission, — deux manuscrits et une édition, — de la méthode et des sources des *Sententiae*, ainsi que des problèmes textuels et littéraires que posent les *Sermones* et le *De contemptu mundi*. Le P. C. donne les incipit et explicit des 19 sermons certainement authentiques

contenus dans *Londres Lambeth Palace 458* et *Hereford Cath. 0.2.VIII*, ainsi que de 26 autres transmis par *Paris Nat. lat. 2945*, qu'il regarde également comme authentiques. Cette authenticité impliquerait cependant que Robert Pullus faisait partie d'une communauté de chanoines réguliers. Quant au *De contemptu mundi*, il a été découvert par le P. C. dans un manuscrit de Dublin (*Trin. Coll. C. 4. 21*) et édité par lui en 1950 dans *Gregorianum*, t. 31.

Dans son analyse doctrinale (p. 55-276), le P. C. souligne volontiers les points de contact avec l'école de Laon, les divergences avec Abélard, les oppositions à Gilbert de la Porrée et les avantages sur l'école de Saint-Victor au point de vue didactique. Au total, la théologie de Robert Pullus n'est pas fort originale. Sur certains points cependant, notamment pour ce qui concerne le sacrement de pénitence, il est en avance sur ses contemporains et dorénavant on ne pourra plus négliger son témoignage. M. C.

2549. B. Jacqueline. *Un recueil théologique et canonique inédit du XIIe siècle : la « Candela » de Gerland de Besançon.* — Ephemer. Iuris canonici 4 (1948) 462-469.

Le plus important ouvrage de cet écolâtre de Besançon est sa *Candela* ou *Fidei doctrine seu studii salutaris candela.* Quatre manuscrits nous l'ont conservé : *Troyes 668*, *Montpellier Fac. de méd. 403*, *Paris Nat. lat. 14618* et *Admont Stiftbibl. 90*, découvert assez récemment. Cette collection canonique semble avoir été surtout connue dans les milieux cisterciens et c'est peut-être ce qui fait qu'elle est demeurée peu répandue car les chapitres généraux de Cîteaux écartèrent les moines de l'étude du droit canon (voir *Bull.* VII, n° 411). Préparant une édition critique de ce traité, M. J. en publie ici la table des matières d'après le manuscrit de Troyes. G. M.

2550. A. Mansion. *Les progrès de l'« Aristoteles latinus ».* — Revue philos. Louvain 54 (1956) 90-111.

Avec son indiscutable compétence Mgr M. présente les deux dernières publications de l'Union académique internationale consacrées aux traductions latines des œuvres d'Aristote. La première est la publication de la seconde partie du catalogue des manuscrits (voir *Bull.* VII, n° 993), dont la première partie parut en 1939 (voir *Bull.* IV, n° 1149). Le travail est dû à plusieurs mains expertes, spécialement celle de M. E. Franceschini, mais surtout celle de M. L. Minio-Paluello. Mgr M. signale les travaux postérieurs au début de janvier 1955, date de sortie de presse de cette seconde partie du catalogue, analyse le contenu d'un important manuscrit oublié (*Bologne Univ. lat. 174*) et fait quelques remarques sur plusieurs des manuscrits.

La seconde publication présentée par Mgr M. est l'édition par M. Minio-Paluello de la version arabo-latine faite par Gérard de Crémone des *Analytica posteriora* (voir *Bull.* VII, n° 997). Mgr M. relève les mérites exceptionnels de cette édition qui, outre les 3 manuscrits plus ou moins complets, a pu utiliser le commentaire moyen d'Averroès et surtout, mais seulement pour le livre I, les lemmes du Grand commentaire traduits par Calonymos. O. L.

2551. A. Dumon O. S. B. *Grondleggers der middeleeuwse vroomheit.* — Sacris erudiri 1 (1948) 206-224.

Dom D. attire l'attention sur les nombreux textes de l'antiquité et de l'Orient chrétien révélant que la dévotion sensible à l'humanité du Christ, dont on fait

volontiers un apanage du moyen âge occidental, — avec saint Bernard et saint François surtout, — est un phénomène dont les manifestations sont beaucoup plus larges. F. V.

2552. H. Wolter S. J. *Menschentum und Heiligkeit. Zum 800 jährigen Todestag des hl. Bernhard von Clairvaux (1153-1953).* — Geist u. Leben 26 (1953) 254-267.

Le P. W. souligne la richesse du tempérament de saint Bernard : profondément humain sous la crosse abbatiale, bourguignon de naissance mais français par la clarté et l'élégance de sa diction, âme de feu quand il s'agit de défendre la liberté et l'unité de l'Église, ennemi du monde, héraut de l'amour, trouvant sa force dans ses infirmités. O. L.

2553. B. Citterio. *Studi critici e teologici su S. Bernardo.* — Scuola cattol. 84 (1956) 131-144.

Recension détaillée de tous les rapports présentés au Congrès de Lyon de septembre 1953 (voir *Bull.* VII, nº 1011).

2554. P. Blanchard. *Un saint de feu, saint Bernard.* — Vie spirit. 94 (1956) 383-395.

M. B. dépeint éloquement l'amour passionné de saint Bernard pour Dieu, ses amis, l'Église et ses frères en religion.

2555. J. Sydow. *Bernhard von Clairvaux und die römische Kurie.* — Cîteaux in de Nederlanden 6 (1955) 5-11.

En évoquant les rapports de saint Bernard avec le Saint-Siège lors de la condamnation de Pierre Abélard et de Gilbert de la Porrée, M. S. apporte quelques précisions sur le rôle qu'y a joué la curie romaine, c'est-à-dire le *consistorium* ou collège des cardinaux. O. L.

2556. L. Dewez, A. van Iterson. *La lactation de saint Bernard. Légende et iconographie.* — Cîteaux in de Nederlanden 7 (1956) 165-189.

On connaît la légende qui nous représente saint Bernard devant la madone qui répond à sa prière *Monstra te esse matrem* en pressant son sein pour en distiller quelques gouttes de lait qui viennent humecter les lèvres du saint. MM. D. et v. I. constatent que l'origine de la légende est incertaine et suivent celle-ci dans son développement historique. Il semble bien qu'aux XVIIe et XVIIIe siècles les cisterciens aient soutenu la réalité historique de la tradition. La majeure partie de cette monographie est consacrée à l'iconographie de la lactation, thème abondamment exploité, surtout à partir du XVe siècle. O. L.

2557. M. de Montoliu. *San Bernardo, la poesia de los Trovadores y la « Divina Comedia ».* — Spanische Forschungen, I. Reihe, Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, 12 (Münster, Aschendorff, 1956 ; in 8, 232 p. Mk. 18.75, rel. 20.75) 192-199.

Alors que la poésie provençale des troubadours connaît au XIIe siècle un âge d'or, elle subit après la croisade contre les Albigeois un rapide déclin, tout en

accusant chez ses derniers représentants une inspiration plus religieuse. Subissant fortement l'influence de la dévotion mariale, introduite et propagée par les écrits de saint Bernard et le zèle apostolique de saint Dominique et de son Ordre naissant, elle chante la Vierge comme la plus pure, la plus aimante des dames et en fait l'héroïne de nombreuses cantilènes. M. de M. rejoint par là, du moins en partie, les conclusions de la dissertation récente de M. R. H. Gere (voir *Bull.* VII, nº 2131).

Cette poésie religieuse ne sera qu'une étape dans le passage de l'antique poésie amoureuse des troubadours à l'école lyrique italienne du « dolce stil nuovo » qui, avec son représentant le plus illustre, Dante, portera dans les sphères éthérées l'idéalisation de la dame aimée. G. M.

2558. M.-D. Chenu O. P. *Platon à Cîteaux.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 21 (1954) 99-106.

Comme nouvel indice de la pénétration du néoplatonisme à Cîteaux, dans l'entourage même de saint Bernard, le P. Ch. cite quatre lettres échangées entre Pierre de Celle, alors abbé de Moutier-la-Celle (de 1150 à 1162), et Nicolas de Clairvaux, le secrétaire de saint Bernard (PL 202, 491-513) : échanges de vues sur le thème de l'un et du multiple (Dieu et les créatures) où se mêlent les spéculations pythagoriciennes sur la mystique des nombres. Pénétration d'ordre purement religieux d'ailleurs, destinée à alimenter la « théologie monastique ».

O. L.

2559. F. Châtillon. *Les « renards de Samson » chez saint Bernard.* — Revue Moyen Age latin 8 (1952) 138.

M. C. signale la présence chez saint Bernard de cette expression, courante dès saint Augustin, pour désigner les hérétiques. Voir *Bull.* VII, nº 362.

2560. R. Laurentin. *Bilan d'un centenaire : la théologie mariale de saint Bernard.* — Vie spirit. 94 (1956) 396-400.

M. L. signale, avec quelques exemples tirés de la mariologie, les deux tendances qui se sont fait jour lors de la célébration du 8e centenaire de saint Bernard : l'une strictement historique, l'autre magnifiant plutôt la doctrine du saint. Il souhaite que « la coexistence pacifique depuis quelque temps réalisée progresse vers une synthèse » (p. 400). O. L.

2561. Ph. Delhaye. *Le problème de la conscience morale chez S. Bernard étudié dans ses œuvres et dans ses sources* (Analecta mediaevalia Namurcensia, 9). — Namur, Godenne, 1957 ; in 8, 120 p.

On sait qu'il faudra attendre le XIIIe siècle pour voir se constituer un traité systématique sur la conscience et voir fixée la place précise de celle-ci dans la psychologie de l'acte humain. Grande donc est pour l'historien la difficulté de saisir la notion de conscience chez les auteurs du XIIe siècle, et surtout chez les mystiques. M. D. s'est attaché à définir la position de saint Bernard. Avec grande finesse il discerne trois aspects de la conscience chez le saint docteur. La conscience est le témoin de la présence de Dieu en nous, de sa paternité accueillant l'âme comme son enfant ; sentiment qui nous oblige à ressembler le plus parfaitement possible à Dieu : c'est le mystique qui parle ici. Et voici le moraliste : la conscience

est notre juge, le témoin de Dieu en nous. Saint Bernard insiste beaucoup sur le remords qui désapprouve nos mauvaises actions ; il s'arrête moins à la joie d'avoir bien agi, de peur sans doute de flatter l'orgueil des spirituels. Un troisième aspect vise les actions à poser : la disposition fondamentale pour bien juger est la pureté du cœur ; et la conscience se base, non pas sur l'intention qu'on poursuit, mais sur la bonté objective de l'acte ; la bonne foi, venant d'une bonne intention, n'excuse donc nullement du péché.

A quelles sources saint Bernard a-t-il puisé ? C'est saint Paul qui est à la base de la doctrine bernardine, mais saint Paul tel que l'a compris Origène. C'est la doctrine patristique qui a donné à saint Bernard le contenu de sa doctrine : pour les Pères, en effet, la conscience est la voix de Dieu en nous ; elle approuve nos bonnes actions, mais surtout nous reproche nos péchés ; c'est la conscience enfin qui est le guide de notre vie morale. Si l'on s'en rapporte aux contemporains de saint Bernard, il est clair qu'il réagit contre la morale de Pierre Abélard qui avait fait consister la moralité dans la seule intention. Quant aux successeurs immédiats de saint Bernard, M. D. développe une étude antérieure parue en 1954 (cf. *Bull.* VII, nº 1016) : le traité *De conscientia* (incipit : *Petis a me*) suit servilement saint Bernard ; le traité *De interiori domo* (incipit : *Domus haec*) s'en détache davantage ; le traité *De conscientia* de Pierre de Celle, peu intéressant en soi, mais probablement la source du traité *Domus haec*.

Nous aimons à signaler l'intérêt historique de la monographie de M. D. Dans une enquête antérieure sur la conscience au moyen âge (*Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. II, Gembloux, 1948, p. 103-349), nous avions commencé avec les traités systématiques dont le premier se lit dans la Glose d'Alexandre de Halès sur les Sentences du Lombard, ce qui nous amenait aux environs de 1225. L'ouvrage de M. D. constitue une très utile introduction à cette enquête. O. L.

2562. A. Forest. *L'expérience du consentement selon saint Bernard.* — Collectanea Ord. Cisterc. reform. 18 (1956) 269-275.

Au congrès bernardin de Mayence, en 1953, M. F. avait fait une communication sur le libre arbitre chez saint Bernard (voir *Bull.* VII, nº 1364). Nous en avons ici le texte original français. O. L.

2563. B. Jacqueline. *Saint Bernard et le droit romain. A propos d'une citation du « Tractatus de gradibus humilitatis » : « speciales amicos causantium non debere admitti ad iudicium ».* — Revue histor. Droit franç. et étr., Série IV, 30 (1952) 223-228.

Dans son traité *De gradibus humilitatis* saint Bernard invoque cet axiome du droit romain. M. J. établit que ce texte est emprunté à l'anonyme *Summa Codicis* et explique comment le droit romain a pu être connu à l'abbaye de Clairvaux.
O. L.

2564. S. Gammersbach O. F. M. *Das Abtsbild in Cluny und bei Bernhard von Clairvaux.* — Cîteaux in de Nederlanden 7 (1956) 85-101.

Le P. G. constate que la tradition clunisienne voit dans l'abbé avant tout l'autorité s'exerçant sur la communauté, à l'instar de l'évêque exerçant son pouvoir juridique sur son diocèse, tandis que saint Bernard se considère plutôt comme père et mère de ses moines, symbole vivant du Christ, notre frère et notre ami. O. L.

2565. H. Wolter S. J. *Meditation bei Bernhard von Clairvaux.* — Geist u. Leben 29 (1956) 206-218.

Pages instructives sur la *meditatio* chez saint Bernard, le climat monastique où elle s'exerce, la place centrale qu'elle occupe à l'égard de la *lectio*, de la prière privée et chorale, du travail, de la contemplation, les sources où elle puise et sa place dans la vie claustrale. O. L.

2566. M. E. Williams. *The Teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his Commentaries on Boethius* (Analecta Gregoriana, 56). — Romae, Universitas Gregoriana, 1951 ; in 8, xv-130 p.

Bonne monographie à thème bien délimité : fixer la pensée trinitaire de Gilbert de la Porrée dans ses commentaires sur les *Opuscula sacra* de Boèce. Il fallait d'abord présenter Boèce et son œuvre ; déterminer ensuite le sens des mots chez Gilbert : *substantia, subsistentia, subsistens, forma* (*universalis, mathematica*), *natura, persona, relatio, unitas* et enfin, les espèces de distinctions employées par Gilbert. Ces préliminaires étant posés, M. W. aborde la théorie de la Trinité. Dieu est un et trine. Il est un en ce sens qu'il est simplement forme ; forme qui n'est ni universelle ni mathématique, puisque en Dieu la forme n'est pas une simple abstraction ; forme qui diffère évidement de la forme des êtres créés : Dieu est donc forme en un sens qui n'appartient qu'à lui : il est donc une « forme théologique ». Sans doute, si nous voulons user du langage philosophique, nous devons introduire une distinction en Dieu, celle de Boèce, entre le *quod est* et le *quo est*, mais c'est uniquement pour faire comprendre comment trois personnes et une nature sont compatibles et comment, dès lors, les concepts de personne et de nature ne sont pas identiques.

M. W. complète son exposé en analysant l'opposition que Gilbert rencontra de la part de Godefroid d'Auxerre, de Jean de Salisbury et d'Othon de Freising. Et après avoir examiné la valeur de leurs objections, il conclut qu'il n'est nullement prouvé que Gilbert ait voulu introduire entre Dieu et la divinité une distinction réelle ; la simplicité en Dieu désigne uniquement la simplicité de la « forme » ou essence divine. Certes tout n'est pas clair dans la terminologie de Gilbert ; mais qu'on n'oublie pas que la distinction entre le *quod est* et le *quo est* de Boèce ne fera place que vers la fin du XIII[e] siècle à la distinction entre essence et existence. O. L.

2567. N. M. Haring. *The Commentary of Gilbert, Bishop of Poitiers, on Boethius' Contra Eutychen et Nestorium.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 21 (1954) 241-357.

Il s'agit du commentaire de Gilbert de la Porrée sur l'ouvrage de Boèce *De duabus naturis et una persona Christi*. L'ouvrage a été édité à Bâle en 1570 d'après un manuscrit du XII[e] siècle, provenant de Cîteaux, à savoir l'actuel *Troyes 1841*. Le texte est assez obscur ; or vu les attaques dont Gilbert a été l'objet, il importe de posséder le texte authentique. M. H. qui, en ces dernières années rend de si éminents services aux historiens des doctrines médiévales par ses éditions critiques, se charge de cette nouvelle édition. Il signale 42 manuscrits de cet opuscule ; il prend comme texte de base *Paris Arsenal 1117B*, qui lui paraît le meilleur. Un copieux apparat critique signale les variantes de quelque importance. L'opuscule lui paraît dater des années 1144-1148. O. L.

2568. E. Jeauneau. *Le Prologus in Eptatheucon de Thierry de Chartres.* — Mediaeval Studies 16 (1954) 171-175.

L'*Eptatheucon* de Thierry de Chartres, qui était conservé dans *Chartres 497* et *498*, n'existe plus qu'en microfilm. M. J. en édite le prologue qui dit clairement la fidélité de maître Thierry à la tradition des sept arts libéraux représentée par Varron, Pline l'Ancien et Martianus Capella. Comme les citations sont fidèles, on a en cet ouvrage un excellent témoin de l'état des textes (par exemple ceux d'Aristote) au XIIe siècle. Il est assez probable que Thierry a remis en honneur des traités d'Aristote tombés dans l'oubli, les *Topica*, les *Analytica* et les *Sophistici elenchi.* O. L.

2569. J.-B. Auniord. *L'ami de saint Bernard. Quelques textes.* — Collectanea Ord. Cisterc. reform. 18 (1956) 88-99.

Le P. A. recueille dans les écrits de saint Bernard et de Pierre le Vénérable les témoignages d'une amitié réciproque qui commença vers 1125, malgré leur polémique sur les observances de Cluny et de Clairvaux, malgré l'élection d'un évêque à Langres faite à l'insu de saint Bernard, et qui ne cessa jamais. De part et d'autre, même charité, mais chez Pierre le Vénérable c'est celle du doux et humble de cœur qui cède toujours, et chez saint Bernard celle d'un passionné qui ne cède jamais. O. L.

2570. M.-C. Bodard. *Le mystère du corps du Seigneur. Quelques aspects de la christologie de Pierre le Vénérable.* — Collectanea Ord. Cisterc. reform. 18 (1956) 100-131.

Pierre le Vénérable, comme l'écrit le P. B., n'est ni un novateur, ni un théologien de première ligne, mais il a défendu la foi traditionnelle en termes sûrs et vigoureux. En cette première moitié du XIIe siècle, fécond en hérésies simplistes provenant surtout de l'ignorance des clercs, Pierre le Vénérable eut à défendre le donné traditionnel en de nombreux points de christologie. Le Christ est bien un homme comme nous, né de la femme ; il est aussi l'oint de Dieu, Dieu lui-même ; mort pour notre salut, exalté par sa résurrection comme le Seigneur de toutes choses, présent en l'eucharistie. Le P. B. insiste beaucoup sur ce dernier point : Pierre le Vénérable attaque les disciples de Pierre de Bruys (les *Petrobrusiani*) qui poussaient à l'extrême les négations de Bérenger de Tours. O. L.

2571. A. Frugoni. *La fortuna di Arnaldo da Brescia.* — Annali Scuola normale superiore Pisa. Lettere, Storia e Filos., serie II. 24 (1955) 145-160.

La fortune d'Arnaud de Brescia s'est montrée assez diverse au cours de ces huit siècles qui nous séparent de son supplice. Maintes opinions ont été émises à son sujet. Ainsi ses contemporains, saint Bernard et Othon de Freising principalement, l'ont considéré comme un hérétique, un rebelle schismatique caractérisé, un dangereux instigateur de la lutte entre le clergé et les laïques. Cette tradition, ottonienne-catholique peut-on dire, s'est maintenue chez les annalistes des âges suivants.

Le moyen âge finissant s'est quelque peu désintéressé de son cas. La Réforme luthérienne dans ses premières polémiques contre l'Église romaine ne considéra pas Arnaud comme un de ses prophètes, mais les historiographes protestants appelleront les Vaudois des « Arnaldistes ».

Le XIXe s., sous l'influence des idées révolutionnaires et du laïcisme, en fera un martyr de la liberté italienne, un défenseur de la république romaine contre la papauté, un héros même de la libre pensée.

Peut-être ce siècle portera-t-il un jugement plus équilibré et plus véridique sur ce réformateur politique et religieux qui, comme tant d'autres de son époque, n'a cessé d'être un sujet de contradiction. G. M.

2572. H. Silvestre. *Le « De concordia et expositione quatuor evangeliorum » inédit de Wazelin II, abbé de Saint-Laurent à Liège (ca 1150-ca 1157).* — Revue bénéd. 63 (1953) 310-325.

On ne connaissait jusqu'ici que deux concordances médiévales des évangiles : celle de Zacharie le « Chrysopolitain », 1140-45 (PL 186, 11-620) et celle, inédite, de Pierre le Chantre († 1197). M. S. en a découvert une troisième dans *Bruxelles Bibl. roy. 10751.* On ne connaît malheureusement presque rien de son auteur, qui fut disciple de Rupert de Deutz. Pour donner une idée du genre littéraire adopté par l'auteur, M. S. cite d'assez longs extraits. Pratiquement cette concordance n'est qu'un centon de commentaires antérieurs, et rien n'indique qu'il ait connu Zacharie. O. L.

2573. R. Thomas O. C. S. O. *Le bienheureux Guerric et Notre Dame.* — Collectanea Ord. Cisterc. reform. 16(1954) 287-295; 17 (1955) 110-118, 245-252.

Le P. T. résume le peu qu'on sait de la vie de Guerric : né à Tournai vers 1080, il est abbé d'Igny en 1138 et y meurt en 1157. Il relève le principal trait de son caractère, l'humilité, et il souligne sa dévotion envers Marie dont Guerric célèbre la pureté, l'œuvre corédemptrice et la maternité spirituelle. Il traduit, en appendice, plusieurs de ses plus beaux textes sur Marie.

2574. J. F. Fitzgibbon. *The Origin of Ideas According to the Latin Avicennian Tradition.* — Dissertation Abstracts 16 (1956) 2183-2184.

M. F. résume sa dissertation en exposant les grandes lignes du processus de la connaissance intellectuelle d'après Avicenne, en replaçant sa pensée dans sa doctrine plus générale sur l'âme, sa nature, son mode d'union au corps et ses puissances. Il ne dit pas ce qu'il entend par « Latin Avicennian Tradition ». On suppose qu'il a mené son travail sur les traductions latines médiévales d'Avicenne, mais il faudrait sans doute recourir à la thèse elle-même pour avoir plus de précisions (168 p., en microfilm : Dl. 2.20). H. B.

2575. F. Miranda Vicente. *Manuscritos del « Decreto de Graciano » en la biblioteca catedral de Toledo.* — Revista españ. Derecho canón. 7 (1952) 391-415.

Mgr M. retrace l'histoire du catalogue des manuscrits conservés à la bibliothèque cathédrale de Tolède. Parmi ceux du fonds canonique il décrit avec grand soin 5 exemplaires du Décret de Gratien. O. L.

2576. G. Rossi. *Per la storia delle divisione del « Decretum Gratiani » e delle sue parti. Note e questioni con la edizione critica della inedita « Divisio Decreti » de Paulus de Liazariis.* — Diritto eccles. 67 (1956) 201-311.

Beaucoup d'œuvres canoniques d'apparences modestes mais pourtant fort instructives attendent encore leur publication. C'est une lacune que comble M. R. en fournissant une édition critique de la *Divisio Decreti* de Paul de Liazariis († 1356) rédigée selon toute vraisemblance entre 1317 et 1321.

A la lumière de cet opuscule, M. R. veut apporter une contribution à l'étude de la division du Décret de Gratien. Ce dernier a connu une division tripartite et quadripartite, ces différentes divisions étant divisées à leur tour en *distinctiones*. La paternité de ces *distinctiones* a parfois été attribuée à Gratien lui-même, mais il est plus vraisemblable de croire avec beaucoup d'auteurs qu'elle lui est postérieure. Autant de questions que M. R. examine longuement et avec grande compétence. G. M.

2577. A. Vetulani. *Gratien et le droit romain.* — Rev. histor. Droit franç. et étr., série IV, 24-25 (1946-47) 11-48.

Pour M. V., Gratien n'est pas l'auteur unique du Décret tel que nous le connaissons d'après les manuscrits parvenus jusqu'à nous. A côté de lui aurait existé au moins un co-rédacteur qui aurait complété son œuvre par des fragments tirés du Code et du Digeste. G. M.

2578. P. Caron. *Appunti dei concetti di « auctoritas » e di « potestas » nel Decreto di Graziano e nella dottrina decretista delle secunde metà del secolo XII.* — Diritto eccles. 67 (1956) 393-438.

M. C. montre comment le concept de l'*auctoritas sacrata Pontificum*, énoncée par Gélase Ier, reprise par Gratien et développée par les décrétistes (Maître Rufin, Étienne de Tournai, Huguccio de Pise etc...) a atteint un premier terme de son évolution dans l'affirmation d'Innocent III sur le pouvoir supérieur spirituel du pontife, lequel peut mener à l'intervention du Saint-Siège dans les affaires de l'État, en cas de transgression de la loi religieuse par le prince. Avec Innocent III on place donc l'accent sur l'élément positif de l'*auctoritas pontificia* et sur son droit d'intervention dans l'administration de l'État. Jusqu'alors on insistait plutôt sur son côté négatif, c'est-à-dire sur l'exclusion de tout pouvoir étranger dans ses activités. Un tel processus évolutif s'accentuera encore avec Grégoire IX et Innocent IV pour atteindre son sommet avec l'affirmation de la *potestas directa Ecclesiae in temporalibus* contenue dans l'*Unam Sanctam* de Boniface VIII.

En fin de cette étude, remarquable par sa clarté et son information, M. C. rejette tout rapprochement entre ce concept médiéval d'*auctoritas* et notre notion moderne de souveraineté. G. M.

2579. D. E. Heintschel. *The Mediaeval Concept of an Ecclesiastical Office.* A Dissertation (Catholic University of America, Canon Law Studies, 363). — Washington, Catholic University of America Press, 1956 ; in 8, VIII-108 p. Dl. 2.

Cette thèse étudie l'évolution du concept d'office ecclésiastique entre les années 1140 et 1300. Dans le Décret de Gratien, qui se basait sur la lettre, d'authenticité douteuse, de saint Isidore de Séville à Leofred de Cordoue, office ecclésiastique et ordre sacré sont synonymes : quiconque, en quelque degré que ce soit, participe au pouvoir ministériel d'ordre, peut être dit posséder un office ; un laïc ne peut administrer des biens d'Église. Durant le siècle et demi qui suivra Gratien, les canonistes, décrétistes et décrétalistes, vont préciser la doctrine de la juridiction et, parallèlement à ce développement, la doctrine concernant les offices ecclésiastiques s'éclaircira pareillement. On distinguera pouvoir d'ordre, juridiction et pouvoir ministériel, ainsi qu'office et bénéfice.

Voici comment l'auteur conclut son étude : le concept médiéval d'office ecclésiastique se définit comme une charge sacrée d'exercer en son nom propre soit les pouvoirs ministériels inhérents au grade d'ordre que l'on possède, soit les pouvoirs juridictionnels possédés en vertu du droit commun ou d'une coutume établie, soit les deux à la fois, aussi bien que les pouvoirs administratifs spéciaux reconnus par la loi ecclésiastique comme rattachés à la dite charge.

L'auteur base son étude uniquement sur les textes imprimés. — Deux chapitres en ont été publiés aussi séparément : *The Concept of an Ecclesiastical Office in the « Decretales Gregorii IX »*, dans *Jurist* 16 (1956) 1-24 et *The Concept of an Ecclesiastical Office in the Commentaries of the Early Decretalists*, *ibid.* 131-153.

A. B.

2580. S. Pinckaers O. P. *Les origines de la définition de l'espérance dans les Sentences de Pierre Lombard.* — Rech. Théol. anc. méd. 22 (1955) 306-312.

Où Pierre Lombard a-t-il puisé les éléments de sa définition de l'espérance ? L'école d'Anselme de Laon oppose l'espérance à la foi : celle-ci est une *certitudo*, l'espérance est une *fiducia*. Pierre Abélard ramenait plutôt l'espérance à la foi, puisqu'il la considérait comme une espèce de foi, *tamquam speciem in genere*. Pierre Lombard s'est surtout inspiré de l'école d'Anselme de Laon. Mais pendant une trentaine d'années encore on rencontre, parfois juxtaposées, les définitions d'Anselme, d'Abélard et du Lombard. Celle-ci cependant finira par s'imposer dans les écoles.

O. L.

2581. V. Beltrán de Heredia O. P. *CR de F. Stegmüller, Repertorium Commentariorum in Sententias Petri Lombardi* (voir *Bull.* V, nº 1406). — Ciencia tomista 79 (1952) 665-668.

Le P. B. ajoute quelques manuscrits espagnols contenant des œuvres de saint Thomas et un exemplaire des Commentaires sur les Sentences de Pierre de Tarentaise et de Pierre de la Palu conservé à Saragosse.

O. L.

2582. H. Hohenleutner. *Die Briefsammlung des sogenannten Walter von Dervy (Montier-en-Der) in der Oxforder Handschrift St. John's College, Mrs. 126.* — Histor. Jahrb. 74 (1955) 673-680.

Oxford St. John's Coll. 126 conserve, f. 92ʳ-144ᵛ, une collection de lettres, *epistole ad quasdam personas Gallie destinate.* Jusque maintenant on les attribuait à un Gauthier ou Guillaume, abbé bénédictin de Montier-en-Der, près de Troyes. M. H. constate que 4 d'entre elles sont attribuées nommément à un P. et dont 2 s'adressent à ses frères de l'abbaye de Celle. Il ne peut donc s'agir que de Pierre

de Celle qui, vers 1146, fut abbé de Montier-la-Celle et plus tard, après 1161, abbé de Saint-Remy, près de Reims (M. H. avait constaté plus haut que, vu le nom des destinataires, la plupart des lettres devaient être antérieures à 1162). Et de fait, les 63 lettres de la collection d'Oxford se lisent toutes parmi les lettres connues de Pierre de Celle. La cause est donc entendue. O. L.

2583. P. W. Nash S. J. *The Meaning of « Est » in the « Sentences » (1152-1160) of Robert of Melun.* — Mediaeval Studies 14 (1952) 129-142.

Le P. N. analyse soigneusement les ch. 45-55 du livre I des Sentences de Robert de Melun et y trouve les premiers linéaments d'une métaphysique de l'être, d'autant plus remarquable qu'elle ne connaît pas encore la métaphysique d'Aristote. En rigueur de terme, Dieu seul *est*, Dieu est justice, charité etc. ; l'homme *a* ces attributs par participation. Or si Dieu se définit par son *esse*, il est donc son essence et ne comporte aucune composition. O. L.

2584. N. M. Haring. *The so-called Apologia de Verbo incarnato.* — Franciscan Studies 16 (1956) 102-143.

M. H. n'a pu découvrir encore l'auteur de l'écrit dont le titre authentique est *Obiectiones contra eos qui dicunt quod Christus non est aliquid secundum quod est homo* ; mais il peut le dater assez exactement. L'auteur utilise les Sentences de Pierre Lombard (1155-57) et de Robert de Melun (1152-60). D'autre part, il est utilisé par Gauthier de Saint-Victor (1177-78). Il ne fait aucune allusion aux décisions christologiques d'Alexandre III (1170 et 1177) ni à celles du concile de Tours (1163). On peut donc le situer aux environs de 1160.

M. H. en donne une édition critique basée sur 5 mss : *Paris Nat. lat. 14589, 14807, 14860, Vat. Reg. lat. 135* et *Paris Arsenal 379* (ce dernier contient les extraits faits par Gauthier de Saint-Victor). Le savant éditeur renvoie en note aux textes des Pères et des théologiens du XIIe siècle utilisés par l'auteur. O. L.

2585. A. Leitzmann. *Zu Wernher von Elmendorf.* — Zeitschr. deutsches Altert. deutsche Liter. 82 (1948-50) 64-72.

Werner d'Elmendorf écrivit vers 1170, sur le modèle du *Moralium dogma philosophorum*, un « Miroir des vertus » dont 1211 vers nous sont conservés. M. L. propose une série d'améliorations au texte publié par H. Hoffmann en 1845. Il esquisse une étude de la langue, moyen-allemand dans lequel il décèle des influences thuringiennes et rhénanes, avec aussi quelques éléments de bas-allemand. H. B.

2586. M.-Th. d'Alverny. *Notes sur deux œuvres théologiques du XIIe siècle. Alain de Lille : « Expositio Prosae de angelis », Achard de Saint-Victor : « De Trinitate ».* — Biblioth. École Chartes 112 (1954) 247-250.

La première de ces œuvres était inconnue jusqu'ici. C'est un commentaire de la séquence *Ad celebres, rex caelice*, pour la fête de saint Michel. Elle contient « un exposé remarquable de la nature et du rôle des chœurs angéliques lié à des spéculations sur les théophanies, qui se réclame expressément de Jean Scot Érigène ». Ses citations de Scot ne se rencontrent dans aucune de ses œuvres connues, mais on les retrouve dans différentes Sommes émanant de l'école porrétaine dans la seconde moitié du XIIe et au début du XIIIe siècle ; elles semblent provenir soit d'une œuvre authentique ou apocryphe perdue, soit d'un résumé

ou d'une adaptation qui a circulé sous le nom de Scot. Mlle d'A. a trouvé cette *Expositio* complète dans deux manuscrits : *Paris Nat. lat. 14865*, f. 208r-215r, et *Bâle Univ. B. IX. 24*, f. 90r-94v ; d'autres manuscrits présentent des textes tronqués ou abrégés. Un de ceux-ci, *Upsal Univ. C. 178*, l'attribue à Alain de Lille, et il n'y a pas de raison, au contraire, dit Mlle d'A., de douter de cette attribution.

Si l'on connaissait l'existence d'un *De Trinitate* d'Achard de Saint-Victor par des citations contemporaines, aucun exemplaire n'en avait été repéré jusqu'ici. Mlle d'A. a trouvé cette œuvre, probablement incomplète, dans *Padoue Anton. Scaff. v. 89*, f. 177r-188r, daté de 1352. H. B.

2587. L. Negri. *Poesia e mistica in Riccardo di San Vittore : la tecnica compositiva del « De IV gradibus violentae caritatis »*. — Convivium 23 (1955) 522-532.

Analyse plus littéraire que doctrinale du *De quatuor gradibus violentae caritatis*. M. N., bien au courant des derniers travaux sur Richard de Saint-Victor, marque la diversité savante, presque précieuse, du ton du traité, basé sur l'expérience mystique certes, mais qui recourt à toutes les ressources du style pour s'exprimer. A travers la description des quatre degrés de la charité, M. N. en démonte la technique variée, qu'il compare à celle d'une composition musicale. H. B.

2588. P. Guerrini. *Gli Umiliati a Brescia*. — Miscellanea Pio Paschini, I (voir *Bull.* VII, no 2042) 187-214.

Les Humiliés sont issus d'un de ces multiples mouvements réformateurs à tendances plus ou moins hétérodoxes que vit naître le XIIe siècle. Ce n'est qu'au XIIIe qu'ils furent reconnus officiellement comme ordre religieux par l'autorité pontificale. A cette époque, la ville de Brescia ne comptait pas moins de 15 maisons d'Humiliés. Les origines du mouvement sont encore fort obscures. Contre A. De Stefano (cf. *Bull.* IV, no 916), qui les croit issus des Pauvres lombards de Milan, eux-mêmes dépendant des Pauvres de Lyon et de Pierre Valdès, M. G. les rattache plutôt à Arnaud de Brescia, mais sans apporter de preuve à l'appui de son opinion. Il n'explique pas non plus comment ce mouvement, essentiellement démocratique et en réaction contre l'aristocratie féodale, s'est développé sous l'égide d'abbayes bénédictines, évêchés, chapitres, etc., toutes institutions aux mains de cette même aristocratie. H. B.

2589. M. Dal Pra. *Giovanni di Salisbury* (Storia universale della filosofia, 3). — Milano, Fratelli Bocca, 1951 ; in 12, 166 p. L. 600.

Continuant la série déjà longue de ses monographies de penseurs médiévaux, M. Dal P. réserve à Jean de Salisbury une de ses meilleures études. Fidèle à sa méthode habituelle, il ne se contente pas de résumer les travaux antérieurs mais fait appel, autant que possible, aux sources.

Après quelques pages sur la vie et l'œuvre, il consacre une bonne centaine de pages à la doctrine de Jean de Salisbury. La pensée politique y est brièvement rapportée, mais c'est surtout l'attitude, — fort nuancée pour l'époque, — devant le problème de la connaissance qui retient l'attention de M. Dal P.

A la fin du livre, on trouvera une bonne vue d'ensemble sur l'historiographie récente de Jean de Salisbury. M. C.

2590. W. J. Ong S. J. *Wit and Mystery : a Revaluation in Mediaeval Latin Hymnody*. — Speculum 22 (1947) 310-341.

Le P. O. examine principalement la poésie que l'on pourrait appeler « doctrinale » de deux théologiens médiévaux : Adam de Saint-Victor et saint Thomas d'Aquin. Il constitue une bonne étude comparative entre poésie et théologie, entre mystère poétique et mystère théologique, surtout d'après les écrits du Docteur angélique. H. B.

2591. GODEFROY DE SAINT-VICTOR. *Fons philosophiae.* Texte publié et annoté par P. MICHAUD-QUANTIN (Analecta Mediaevalia Namurcensia, 8). — Namur, Godenne, 1956 ; in 8, 71 p.

Le *Fons philosophiae* de Godefroy de Saint-Victor est certainement authentique et il est antérieur au *Microcosmus* édité et étudié par M. Ph. Delhaye (voir *Bull.* VI, n°s 1127-1128). M. M.-Q. en présente une édition d'après les trois seuls manuscrits connus, provenant tous de l'abbaye de Saint-Victor : *Paris Maz. 1002,* f. 145ra-163ra, *Paris Nat. lat. 15154*, f. 1rb-13rb, et *14769*, f. 256-269. L'éditeur a pris *Paris Maz. 1002* comme texte de base : c'est le plus ancien témoin, qui aura probablement servi d'exemplar dans la bibliothèque de l'abbaye ; il est daté de 1178, l'année sans doute où le *Fons philosophiae* fut composé.

Il s'agit d'un poème de 836 vers où Godefroy retrace les étapes de sa formation intellectuelle à l'université de Paris (les sept arts libéraux et la théologie) et religieuse à Saint-Victor même. Parmi les arts libéraux, il s'attache davantage au *trivium* et surtout à la dialectique, constatant que les étudiants préfèrent le *quadrivium* qui conduit à des carrières plus rémunératrices. L'étude de la théologie se réduit à l'exégèse de la Bible, selon ses quatre sens, et à l'étude des Pères : nulle place encore pour des *sententiae* ou des *quaestiones*. Le style allégorique adopté par Godefroy n'est pas toujours très intelligible ; M. M.-Q., heureusement, est là pour nous en ouvrir le sens. O. L.

2592. S. GAMMERSBACH O. F. M. *Dialog des Ratius und Everardus. Eine neuentdeckte Quelle aus dem 12. Jh. zur Persönlichkeit des Bernhard von Clairvaux und des Gilbert von Poitiers.* — Wissensch. Weisheit 19 (1956) 137-141.

On connaît la découverte faite dans *Cambrai 259*, en 1952, par dom J. Leclercq d'un dialogue entre Ratius et Évrard représentant Gilbert de la Porrée et saint Bernard (voir *Bull.* VII, n° 1737) ; on sait aussi l'édition et l'étude qu'en a faites M. N. M. Haring (voir *ibid.*, n° 1738-1739). Le P. G. détache du texte quelques passages marquant l'idée que l'auteur du dialogue se faisait du caractère des deux théologiens. A vrai dire, comme le dit le P. G., on n'apprend rien de bien nouveau, mais on relève le fait que saint Bernard représentait la sagesse et la contemplation, tandis que Gilbert était l'homme de la science et de la spéculation rationnelle. O. L.

2593. R. MANSELLI. *Una designazione dell' eresia catara : « Arriana heresis ».* — Bullettino Istit. stor. ital. Medio Evo e Archivio Muratoriano 68 (1956) 233-246.

Parmi les désignations médiévales de l'hérésie cathare figure celle d'*Arriana heresis.* L'étrangeté d'une telle dénomination n'a pas manqué de surprendre les historiens du catharisme qui ont avancé diverses hypothèses. Plusieurs ont cru que le nom d'*Arriani* dérivait de celui d'un village voisin de Toulouse, Castelnaudary (*Castrum novum arrii*), où les Cathares étaient assez nombreux. M. M.,

ayant relevé tous les textes ou cette appellation figure, en est arrivé à la conclusion qu'elle désigne un groupe bien particulier de Cathares, celui des monarchistes qui, niant la divinité du Christ, ont été rapprochés des Ariens et ainsi distingués des Cathares dualistes. G. M.

2594. J. LECLERCQ O. S. B. *Maria christianorum philosophia.* — Mélanges Science relig. 13 (1956) 103-106.

Le titre de « philosophe » n'est pas seulement décerné aux moines dans la littérature médiévale (cf. *Bull.* VII, nº 109), mais encore aux auteurs inspirés et aussi à la sainte Vierge. Dom L. cite, concernant la sainte Vierge, un intéressant texte (*Vat. Reg. lat. 1022*) d'Odon, prieur à Cantorbéry, puis abbé de Battle († vers 1200). O. L.

2595. J. VAN MIERLO S. J. *Losse beschouwingen over het onstaan der Begijnen- en Begaardenbeweging* — Ons geest. Erf 23 (1949) 121-149, 247-267.

A propos de l'ouvrage du P. A. MENS, *Oorsprong en betekenis van de Nederlandse Begijnen- en Begardenbeweging* (voir *Bull.* VI, nº 1446), le P. V. M. reprend les arguments favorables à la thèse qu'il a exposée il y a quelque vingt ans, selon laquelle *beguina* et *begardus* proviennent d'*Albigensis* (voir *Bull.* II, nº 393). F. V.

2596. P. GLORIEUX. *L'auteur de l'« Ars fidei catholicae. »* — Rech. Théol. anc. méd. 23 (1956) 118-122.

On sait que le P. C. Balić (voir *Bull.* VI, nº 1738) a revendiqué pour Alain de Lille la paternité de l'*Ars fidei catholicae* que, depuis B. Hauréau, on attibuait à Nicolas d'Amiens. Mgr G., excellent connaisseur d'Alain de Lille, examine attentivement les raisons apporteés par le P. B. et il conclut — à bon droit, nous semble-t-il — que l'*Ars fidei catholicae* ne peut être l'œuvre d'Alain de Lille, et qu'il faut continuer à l'attribuer à Nicolas d'Amiens, de même que le traité *Potentia est vis facilis* (édité par le P. Balić), qui en réalité est un *Liber de Trinitate* que Nicolas d'Amiens a ajouté à son *Ars fidei catholicae.* O. L.

2597. A. GARZIA. *La mediazione universale in Alano di Lilla.* — Ephemer. mariol. 6 (1956) 299-321.

M. G. extrait des ouvrages d'Alain de Lille des textes concernant deux points : d'abord Marie corrédemptrice, thèse basée sur le fait qu'elle est la mère du Rédempteur, qu'elle est la nouvelle Ève et qu'elle a compati au Christ dans ses sentiments et dans ses actions ; ensuite Marie médiatrice, c'est-à-dire coopérant à la distribution de toutes les grâces et à l'application des mérites de la rédemption. M. G. cite parfois le *Liber sententiarum* parmi les œuvres d'Alain ; Mgr P. Glorieux a prouvé que c'est simplement un ensemble d'extraits d'ouvrages authentiques d'Alain (cf. *Bull.* VII, nº 1765). O. L.

2598. TH. KAEPPELI O. P. *Un recueil de sermons prêchés à Paris et en Angleterre, conservé dans le ms. de Canterbury, Cathedr. Libr. D 7 (Jourdain de Saxe O. P., Thomas de Chabham, etc.).* — Archivum Fratrum Praedic. 26 (1956) 161-191.

Le P. K. publie l'incipit de 144 sermons conservés dans *Cantorbéry Cathedr. D. 7* avec, le plus souvent, le nom de l'auteur, soit que ce nom soit donné par le ms., soit que l'auteur ait été identifié par le P. K. par des arguments de critique interne. Il signale 16 auteurs de la fin du XII[e] siècle et de la première moitié du XIII[e] siècle ; la plupart n'ont qu'un ou peu de sermons à leur actif. Mais trois d'entre eux sont mieux représentés. Du chancelier Philippe 16 sermons sont conservés, dont la plupart sont déjà connus. Jourdain de Saxe († 1237), successeur de saint Dominique, se voit attribuer 33 sermons, dont beaucoup ne se lisent qu'ici. Pour donner la liste de tous les sermons de Jourdain connus jusqu'à présent, le P. K. signale ceux de *Durham Cathedr. A. III. 12, Amiens 284* et *Colmar Ville 44*. Thomas de Chabham, autrement dit *Subdecanus Salesburiensis*, se présente avec 17 sermons qui ne sont connus que par le ms. qui nous occupe. Le P. K. saisit l'occasion pour prouver qu'il a composé une *Summa de casibus* ou *de poenitentia* (vers 1220) et qu'il faut l'identifier avec Thomas de Salisbury : auteur d'une *Summa de arte praedicandi* et d'une *Summa de commendatione verbi Dei*. Thomas de Chabham enseigna à Paris dès avant 1200. Comme on le voit, le P. K. a tout fait pour donner vie et attrait à un simple catalogue et il y a parfaitement réussi. O. L.

2599. J. MARTIN. *Ein mittelalterlicher Lucankommentar.* — Traditio 11 (1955) 400-408.

M. M. édite deux fragments d'un commentaire sur le poète Lucain, relatifs à la cosmologie, repérés dans *Berlin Phill. lat. 199*, f. 1[r]-1[v], 6[r]-8[r]. Comme l'auteur exploite Gauthier de Châtillon (1184), on peut dater ce commentaire de la fin du XII[e] siècle. O. L.

2600. F. RUSSO. *Bibliografia gioachimita* (Bibliotheca di bibliografia italiana, 28). — Firenze, L. S. Olschki, 1954 ; in 8, 211 p. L. 2000.

2601. B. HIRSCH-REICH. *Eine Bibliographie über Joachim von Fiore und dessen Nachwirkung.* — Rech. Théol. anc. méd. 24 (1957) 27-44.

En face du développement des études sur Joachim de Flore et le joachimisme, une bibliographie telle que celle de M. R. devient un livre de consultation nécessaire. Malheureusement sa valeur se voit fort réduite par des erreurs regrettables dans la première partie (Œuvres de Joachim) ; il faudrait une longue liste d'errata pour y remédier. Ainsi seraient à rayer des œuvres authentiques tous les huit manuscrits du Commentaire sur l'Apocalypse du Frère mineur Alexandre, cités parmi ceux de l'*Expositio in Apocalypsim* de Joachim ; de même la reproduction phototypique par A. Frind du manuscrit de Prague de cet ouvrage, ainsi que les 6 articles parus dans *Zentralblatt f. Bibliothekswesen* (p. 14, 15). Les œuvres « douteuses » de Joachim seraient en partie à classer parmi les authentiques, avant tout notamment le *Liber Figurarum* ; depuis la découverte du splendide manuscrit d'Oxford, du début du XIII[e] siècle, cette œuvre est reconnue comme authentique par tous les spécialistes actuels de Joachim (sauf par M. R.), y compris H. GRUNDMANN (*Neue Forschungen über Joachim von Fiore*). Parmi les œuvres inauthentiques il faut compter le *De semine scripturarum* et le traité sur l'Antéchrist *Princeps huius mundi...*, appartenant tous deux à un anonyme de Bamberg (1204/5), le *Vae mundo in C annis* etc. Dans les œuvres apocryphes, les manuscrits du *De oneribus prophetarum* et l'édition par O. Holder-Egger dans *Neues Archiv* 33 (1907), qui sont mis ensemble avec le Commentaire sur Isaïe sous le titre général *Expositio in Isaiam seu Lectura Isaiae super oneribus*, seraient à grouper à

part. Quant aux divisions de la bibliographie, si on joignait les parties 3 (influences), 4 (Joachim et Dante) et 5 (histoire du joachimisme), on éviterait bien des redites et la vue d'ensemble serait bien meilleure. Malgré ces défauts, il faut estimer hautement l'ampleur de cette bibliographie, à laquelle ne semblent manquer que quelques manuscrits, éditions et ouvrages d'auteurs non italiens (H. Grauert, E. Jamison, C. Baraut). Achevée en 1953, elle n'a pu connaître une série d'articles parus depuis lors sur Joachim de Flore et le joachimisme, entre autres dans *Recherches de Théologie ancienne et médiévale, Mediaeval and Renaissance Studies, Speculum, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, Studi storici dell'Istituto italiano per il Medio Evo* (sur Olivi) ; ainsi que, last not least, parmi les éditions, la seconde édition du *Libro delle Figure* avec les dessins du manuscrit d'Oxford, et ALEXANDER MINORITA, *Expositio in Apocalypsim*, édité par A. WACHTEL, dans *Monumenta Germaniae Historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters* I (voir *Bull.* VII, nº 2625).

Pour une critique plus détaillée de cet ouvrage, nous renvoyons à notre article des *Rech. Théol. anc. méd.* B. H.-R.

XIIIe s. **2602.** C. BALIĆ O. F. M. *Códices manuscritos de las bibliotecas españolas en torno a la muerte y asunción de la Virgen.* — Actas del Congreso mariano (voir *Bull.* VII, nº 2330) 245-261.

Le P. B. signale qu'il a rencontré dans les bibliothèques d'Espagne plus de 50 manuscrits datés, du XIIIe au XVe siècle, avec plus de 170 sermons sur l'Assomption. Dans la seconde partie il parcourt quelques points doctrinaux, d'après un certain nombre d'entre eux. Enfin il analyse en détail le ms. *Salamanque Univ. 1611*, du XVIIe siècle ; l'auteur, un théologien, y enseigne que la Vierge fut enlevée au ciel sans passer par la mort. L'Inquisition l'obligea à rétracter son opinion.

Cette étude a été aussi publiée dans *Verdad y Vida* 6 (1948) 245-261. C. V. P.

2603. P. SALMON O. S. B. *L'ascèse monastique et la spiritualité.* — Suppl. de la Vie spirit. 8 (1954) 195-240.

Examine « à travers les textes spirituels de l'époque, l'évolution des idées sur l'ascèse monastique entre la période d'épanouissement cistercien et celle de la *Devotio moderna*, donc aux XIIIe et XIVe siècles ».

2604. M. DAL PRA. *Amalrico di Bène* (Storia universale della filosofia, 8). — Milano, Fratelli Bocca, 1951 ; in 12, 89 p. L. 350.

Dans ce petit volume, M. Dal P. esquisse la vie et la doctrine d'Amaury de Bène en puisant directement aux sources. Il s'inspire largement du livre de Mlle G. C. Capelle (voir *Bull.* II, nº 396). Il n'a pas pu connaître, malheureusement, l'étude parue presque en même temps que son livre de Mlle M.-Th. d'Alverny (voir *Bull.* VI, nº 1751). Tout le long de son exposé, et plus spécialement dans son chapitre final, M. Dal P. s'intéresse au problème du rapport doctrinal entre Amaury et Jean Scot Érigène. A bon droit, il critique les historiens récents qui ont fait une distinction trop artificielle entre la parenté littéraire et la dépendance doctrinale. Je pense, comme M. Dal P., qu'Amaury a vraiment puisé son panthéisme dans le *De divisione naturae*, mais j'ajoute avec Albéric de Trois-Fontaines que c'est *male intelligendo* (voir *Bull.* II, nº 396). D'autre part, je crois que M. Dal P. a tort de s'arrêter (p. 22-30) à l'hypothèse d'un *Periphyseon* qui serait l'œuvre d'Amaury (voir *l. c.* et M. CAPPUYNS, *Jean Scot Érigène*, p. 185). M. C.

2605. A. Stickler. *Der Schwerterbegriff bei Huguccio.* — Ephemer. Iuris canonici 3 (1947) 201-242.

Pour M. S. le concept de *gladius* dans la *Summa* (C. 1190) du grand maître d'Innocent III est utilisé dans un double sens : un sens « politique » ou « hiérocratique » et un sens « coercitif ».

C'est pour n'avoir pas saisi cette double signification dans l'œuvre de l'évêque de Ferrare, comme dans celle d'autres décrétistes, que bien des études sur les relations de l'Église et de l'État ont été faussées. Souvent on a négligé le sens coercitif, qui est le plus ancien. G. M.

2606. J. Bouvet. *Correspondance d'Adam, abbé de Perseigne, 1188-1221.* Fasc. 4-5 (Archives historiques du Maine, 13, 4-5). — Le Mans, Société historique de la Province du Maine, 1955-56 ; in 8, p. 161-349. Fr. 1000.

M. B. prévoit dix fascicules pour l'édition des lettres d'Adam de Perseigne. Les trois premiers ont été recensés ici (voir *Bull.* VI, no 2135 ; VII, no 1045). Le quatrième est constitué de 11 lettres adressées à des Normands : 6 ont été éditées ; les 5 autres sont publiées d'après *Troyes 987*, déjà utilisé dans les fascicules 1-3. Les 5 premières, antérieures à 1197, sont adressées à Osmond, maître des novices à Mortemer, et concernent la formation des novices, les sept étapes de la « sagesse » et de l'amour, la crainte de Dieu, la garde du cœur, la pacification de l'âme, conditions de la contemplation. La 6e lettre (vers 1210), adressée à J., archidiacre de Bellème, est relative au silence du moine. Et voici les 5 lettres jusqu'ici inédites : une lettre à Robert Poulain, archevêque de Rouen (1208-1221), qui est un petit traité sur les vertus et les vices ; une autre à Robert, official de Rouen, sur la sainteté de la vie ; une autre à O., moine de Saint-Martin de Sées (vers 1210), sur la contemplation ; une autre au trésorier de Rouen sur le détachement, et enfin un simple billet.

Le fascicule 5 contient 3 lettres parisiennes dont les 2 premières sont déjà imprimées : une à Odon (1196) chantre de Bourges, puis évêque de Paris, sur la « sagesse » ou contemplation ; une seconde au même devenu évêque, lui reprochant une levée de taille supportée par le clergé de Paris ; une troisième à B., chanoine de Paris, sur les vices et les scandales des clercs.

Comme dans les fascicules précédents, M. B. donne une traduction française des lettres déjà imprimées ; quant aux inédites, il en publie le texte avec traduction. Chacune des lettres est précédée d'une introduction donnant sa date approximative, la personnalité du destinataire et l'objet de la lettre. O. L.

2607. J. Bouvet. *Lettre inédite d'Adam, abbé de Perseigne à Simon, ancien abbé de Savigny.* — Collectanea Ord. Cisterc. reform. 18 (1956) 276-289.

M. B., qui est en train de publier la correspondance de l'abbé de Perseigne (voir *Bull.* VII, no 2606), édite et traduit en français une fort belle lettre d'Adam à son ami Simon pour le consoler dans son malheur. Les manuscrits utilisés sont avant tout *Douai 374*, f. 178r-180r, et *Reims 580*, f. 37r-38r. O. L.

2608. J. M. de la Cruz Moliner O. C. D. *Escuelas españolas de espiritualidad. Escuela dominicana.* — Monte Carmelo 65 (1956) 268-284.

Synthèse assez rapide et peu soucieuse des détails, où ne ressort avec quelque relief que le nom de saint Dominique lui-même, pour le moyen âge. Le cadre chronologique de ce travail s'étend jusqu'au XVIIIe siècle ; c'est beaucoup pour 16 pages. F. V.

2609. K. Esser O. F. M. *Die Lehre des hl. Franziskus von der Selbstverleugnung.* — Wissensch. Weisheit 18 (1955) 161-174.

Le fondement du renoncement à soi-même selon saint François : imitation du Crucifié, participation à son sacrifice. Ses fruits : prière d'abandon. Ses formes : pauvreté, obéissance, vie dans l'esprit du Seigneur, réalisation du royaume de Dieu. Applications. Textes nombreux de saint François et de ses biographies anciennes. F. V.

2610. G. Piccoli. *Note sul linguaggio e sugli errori testuali del codice antoniano Θ di Padova.* — Miscellanea francesc. 53 (1953) 80-87.

Poursuivant ses recherches sur les *Sermones dominicales* de saint Antoine de Padoue (voir *Bull.* VII, n° 1775), M. P. s'attache à *Θ*, le manuscrit conservé au trésor de la basilique de Padoue. En étudiant le latin vulgaire employé et les erreurs d'orthographe, il en conclut que le texte date du vivant même de saint Antoine et dérive directement de l'original : ces particularités ne peuvent guère s'expliquer que par le fait de celui qui a dicté le texte au copiste. O. L.

2611. G. Piccoli. *Ancora sull' adozione dei numerali nei codici antoniani Θ del tesoro e E di Bologna.* — Miscellanea francesc. 53 (1953) 213-218.

Après avoir rappelé la manière dont les Hébreux, les Latins et les Arabes désignaient les lettres de l'alphabet et les chiffres, et le temps de leur apparition en Europe, M. P. en déduit que *Θ* doit dater de la première moitié du XIIIe siècle, tandis que le manuscrit *E* de Bologne (c'est-à-dire *Bologne, Basilica S. Petronio, Museo, Sala II, n° 87*), qui contient l'*Expositio in psalmos*, date du XIVe siècle. O. L.

2612. G. Piccoli. *Intorno alle « Glossulae » di S. Antonio di Padova al codice Θ di Padova.* — Miscellanea francesc. 53 (1953) 454-465.

M. P. étudie les petites gloses qu'on rencontre dans les *Sermones dominicales* de *Θ* : les unes expliquent un passage du sermon, d'autres en résument une partie : il ne doute pas que les unes et les autres soient l'œuvre de saint Antoine lui-même. O. L.

2613. Balduinus ab Amsterdam O. F. M. Cap. *« Libri IV Sententiarum » Petri Lombardi in « Sermonibus » S. Antonii Patavini.* — Collectanea francisc. 26 (1956) 118-150.

On sait que saint Antoine de Padoue, à l'occasion de la question *An peccata dimissa redeant*, en appelle explicitement aux *Sententiae* qui ne peuvent être que celles de Pierre Lombard (IV, d. 22). Mais certains ont néanmoins prétendu que saint Antoine ne s'était pas servi du livre même des Sentences du Lombard. Le P. B. soumet cette assertion à un examen très attentif en confrontant nombre de textes qu'on lit à la fois chez saint Antoine, chez le Lombard et chez saint Augustin, qui est la source plus ou moins immédiate du Lombard. Or, dans une vingtaine de cas, il est certain que saint Antoine s'est adressé, non pas à saint Augus-

tin, mais à Pierre Lombard. Et il faut noter que ces textes se trouvent dispersés dans tout le livre des Sentences du Lombard (textes sur la Trinité, le précepte de la charité, l'incarnation, la rédemption, et d'autres encore). Cette dépendance à l'égard du Lombard apparaît de même si l'on confronte les trois textes où saint Antoine cite le *De fide orthodoxa* de saint Jean Damascène. O. L.

2614. P. Ulrich. *La bibliothèque de l'Abbaye de Saint-Pierre-aux-Monts de Châlons-sur-Marne au XIIIe siècle.* — Châlons-sur-Marne, Imprimerie du « Journal de la Marne », 1954 ; in 8, 54 p. Fr. 250.

En fouillant le fonds non classé du prieuré royal des dames bénédictines de Notre-Dame de Vinetz, M. U. a découvert par hasard sur un folio de couverture le catalogue des manuscrits de l'abbaye de Saint-Pierre-aux-Monts de Châlons-sur-Marne. Il a pu prouver que ce catalogue datait de la deuxième année de l'abbatiat de Vaucher, soit donc de 1228. Le catalogue contient 137 titres différents ; ces titres sont très laconiques et assez souvent sans nom d'auteur. Heureusement, la bibliothèque actuelle de Châlons-sur-Marne conserve les manuscrits eux-mêmes de 43 de ces ouvrages. M. U. a pu de la sorte identifier une partie du catalogue ; pour le reste, il émet des hypothèses basées sur certaines données assez sûres.

Depuis que cette étude a paru, M. U. a pu retrouver deux autres numéros du catalogue : n° 77 : *Admonitiones Cesarii*, épave dans les déchets des Archives départementales de Châlons ; n° 118 : *Summa Decretorum*, très probablement d'Haimon de Bazoches, évêque de Châlons.

Nous attirons l'attention des médiévistes sur cette heureuse découverte de M. U. : peut-être pourront-ils l'aider à identifier l'une ou l'autre pièce anonyme.

O. L.

2615. M. Oromi. *El problema ético en la Escuela franciscana.* — Verdad y Vida 14 (1956) 25-48.

En une bonne synthèse, le P. O. rappelle les principaux linéaments de la morale franciscaine au XIIIe siècle. Tout l'ordre moral n'est qu'une participation de la perfection divine : les vertus sont le vestige de la Trinité en nous. Les règles de la vie morale sont la conscience et la loi naturelle ou syndérèse : la conscience réside dans la raison pratique et embrasse les principes et les conclusions, la syndérèse réside dans la volonté pour la pousser au bien. Le libre arbitre est une facilité d'agir provenant du concours de la raison et de la volonté. La liberté consiste dans l'indépendance de la volonté soustraite à tout déterminisme y compris celui de la raison, laquelle est cependant la condition *sine qua non* de l'exercice de la liberté. On peut donc parler de volontarisme franciscain, mais d'un volontarisme qui n'est pas l'arbitraire. Le P. O. s'inspire avant tout de saint Bonaventure, subsidiairement de la Somme théologique d'Alexandre de Halès, de Gauthier de Bruges et de Pierre Jean Olivi.

Pour une vue synthétique, on peut certes recourir à la Somme théologique d'Alexandre de Halès, puisqu'elle est certainement d'origine franciscaine. Mais pourquoi ne pas s'adresser au commentaire d'Alexandre sur les Sentences du Lombard, certainement authentique, édité récemment par le P. V. Doucet ? On regrettra aussi que le P. O. ait fait si peu d'allusions aux vues de saint Thomas : la haute originalité de saint Bonaventure eût beaucoup mieux ressorti de la confrontation des deux doctrines. Du même coup, on pourrait beaucoup mieux apprécier la nature du volontarisme franciscain ; nous avons déjà dit à plusieurs

reprises qu'on a trop opposé le volontarisme de l'école bonaventurienne à l'intellectualisme moral du thomisme naissant. O. L.

2616. G. Post. *Philosophantes and Philosophi in Roman and Canon Law.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 21 (1954) 135-138.

Tandis que chez maints théologiens du XIIIe siècle, le terme de *philosophans* avait un sens péjoratif, désignant ceux qui soulignaient la valeur des vertus humaines stériles pour le salut éternel, M. P. constate que, dans le droit romain et le décrétiste Jean le Teutonique, le terme signifiait, comme le terme *philosophus*, le vrai philosophe, le véritable amateur de la sagesse. O. L.

2617. G. Post, K. Giocarinis, R. Kay. *The Medieval Heritage of a Humanistic Ideal: « Scientia donum Dei est, unde vendi non potest ».* — Traditio 11 (1955) 195-234.

La question a été soulevée par les canonistes du XIIIe siècle, notamment Jean le Teutonique, qui reconnaît bien que, si la science, don de Dieu, n'est pas rémunérable en elle-même, sa gratuité ne regarde que ceux qui exercent une charge ou jouissent par ailleurs d'un bénéfice rémunérateur ; elle n'exclut pas les dons des auditeurs et ne regarde pas les professeurs d'universités (qui ne sont pas à situer dans le personnel des écoles cathédrales, rémunéré selon un décret du concile de Latran de 1179). Les sources déclarées de cette manière de voir sont la Bible, le droit romain, les Pères. La pratique effective a pu cependant s'éloigner de l'idéal ainsi esquissé. Ultérieurement l'article examine quelle fut sur ce point la position des Grecs — où l'on voit Socrate et Platon réclamer la gratuité, mais non Aristote. La position de celui-ci accentuera la ligne tracée par les canonistes. Enfin, l'article étudie comment la tradition patristique et médiévale a compris *Mt.* 10, 8-10, texte qui déclare « l'ouvrier digne de son salaire » : saint Jérôme, saint Augustin, Raban Maur, Paschase Radbert, Rupert de Deutz, Anselme de Laon forment une tradition qui distingue du haut idéal ascétique de désintéressement les nécessités de la vie humaine. Cette tradition est encore celle d'humanistes italiens, tels Coluccio Salutati ou Victorin de Feltre. F. V.

2618. Alexandri de Hales *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi.* Nunc demum reperta atque primum edita studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae. IV : *In librum quartum* (Bibliotheca franciscana scholastica medii aevi, 15). — Quaracchi, Collegium S. Bonaventurae, 1957 ; in 8, 46*-649 p.

On a recensé en son temps l'édition du Commentaire d'Alexandre de Halès sur les trois premiers livres des Sentences de Pierre Lombard, entreprise par le P. V. Doucet (cf. *Bull.* VI, n°s 1158 et 2156 ; VII, n° 1052). On saluera avec gratitude la naissance du dernier tome de l'ouvrage.

Ce livre IV est édité d'après les 5 manuscrits déjà connus : *Assise 189* (= *A*), *Assise 103* (= *B*), *Erfurt Ampl. O. 68* (= *E*) découvert par Mgr B. Geyer (voir *Bull.* IV, n° 481), *Paris Nat. lat. 16046* (= *P*) et *Todi 121* (= *T*). Aucun de ces témoins ne livre un texte entier : les plus complets (*AET*) s'arrêtent à la dist. 39 ; il manque donc la fin du traité du mariage et tout le traité *De novissimis*. Le P. D. a déjà noté que nous n'avons pas un texte rédigé ou même simplement revu par Alexandre, mais une reportation. Et ce qui complique la chose pour le livre IV, c'est que la reportation a subi trois rédactions : jusqu'au milieu de la dist. 12,

dans *P* deux reportations s'entremêlent ; à partir de la dist. 12, *P* est très proche de *T*. Le texte de *A* a été choisi comme texte de base.

Quant à la date de ce livre IV, il faut se rappeler les dates proposées par le P. D. : le livre I se placerait entre 1223 et 1227 ; le livre II daterait de 1224-25 ; le livre III de 1225-27. On ne s'étonnera pas si le livre IV est antérieur à 1229 : on sait en effet qu'Alexandre s'éloigna de Paris pendant la grève scolaire de 1229-1231 ; et c'est peut-être pour cette raison que le livre IV est incomplet. Cette date est d'ailleurs confirmée par l'étude des dépendances littéraires. Alexandre de Halès utilise non seulement Guy d'Orchelles (pas après 1217), mais aussi Guillaume d'Auxerre (1220-22). D'autre part, nulle trace chez lui d'un emprunt fait aux questions du chancelier Philippe conservées dans *Douai 434* ; au contraire, Philippe fait d'amples emprunts à Alexandre. Quant à Hugues de Saint-Cher (1230-32), on constate qu'Alexandre ne connaît aucune des solutions personnelles proposées par Hugues ; au contraire, comme l'a démontré le P. K. F. Lynch (voir *Bull.* VII, nº 518), Alexandre est, avec Guillaume d'Auxerre et Guy d'Orchelles, une source certaine du maître dominicain. On peut donc conclure que la Glose d'Alexandre sur les quatre livres des Sentences doit se placer entre les années 1223 et 1229. Je voudrais poser une simple question. La date de la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre (1220-22) n'est pas absolument garantie. Comme je l'ai déjà dit (*Bull.* VI, nº 1158), on pourrait sans inconvénient la rapprocher davantage de 1225. Puisque nous ne possédons que des reportations du cours professé par Alexandre, faut-il laisser tant de latitude (6 ou 7 ans) pour permettre de lire les Sentences du Lombard ? Sans doute le P. D. ne dit nulle part qu'Alexandre a commencé à lire les Sentences en 1223, cependant il a daté le livre II des années 1224-25. Faut-il absolument maintenir cette dernière date pour le livre II ?

Le P. D. reconnaît qu'il ne s'est pas attaché, pour le livre IV, à déceler les nombreux *quidam* dont il dresse une liste imposante, p. 610. Personne ne lui en fera grief. Une édition critique peut être parfaite sans ce travail d'identification qui regarde plutôt l'historien des doctrines. Et nous nous plaisons à relever une nouvelle fois la perfection de la technique et l'acribie du P. D., qu'on peut citer en exemple à tous les jeunes médiévistes.

Et ainsi s'achève ce monument d'érudition, d'autant plus précieux qu'Alexandre de Halès est un chaînon indispensable pour l'histoire des idées en ces années si peu connues encore. Grâce à deux équipes franciscaines (celles du P. D. et du P. D. Van den Eynde), nous possédons les œuvres de Guy d'Orchelles et d'Alexandre de Halès, entre lesquelles se place la *Summa aurea* de Guillaume d'Auxerre ; nous posséderons bientôt, grâce à M. N. Wicky, l'édition de la *Summa de bono* du chancelier Philippe. Il faudrait trouver un éditeur à Hugues de Saint-Cher O. P. Le *Scriptorium* de Quaracchi publiera bientôt (ainsi que l'annonce le P. D., p. 11, note 1) le *De sacramentis* de Guillaume de Méliton qui complétera l'édition de la Somme théologique d'Alexandre de Halès. Et à quand l'édition des questions si intéressantes du même Alexandre ? O. L.

2619. P. C. Boeren. *La vie et les œuvres de Guiard de Laon, 1170 env.-1248.* — La Haye, M. Nijhoff, 1956 ; in 8, VIII-358 p. Fl. 20.

M. B. a le mérite de donner la première étude bio-bibliographique vraiment sérieuse sur Guiard de Laon. Il convient donc de présenter sommairement les résultats de son enquête. Guiard est né vers 1170, probablement d'une famille de petite noblesse du pays de Laon ; rien cependant ne prouve qu'il ait été chanoine de Laon. Sa sympathie notoire pour l'ordre cistercien permet de croire qu'il fit ses premières études dans une maison de l'ordre. Il poursuivit ses études à Paris et devint docteur en théologie dès avant 1210. A cette date il est chapelain per-

sonnel de l'évêque Robert de Châtillon. Entre 1215 et 1221 il est archidiacre et official de Troyes. C'est vers 1222 (et non en 1228) qu'il devient professeur régent à Paris. Dès avant 1227, il est chanoine de Notre-Dame. En octobre 1227, le siège épiscopal de Paris devient vacant ; malgré son opposition à la candidature de Guillaume d'Auvergne, celui-ci est nommé. On ne sait rien de son attitude pendant la grève scolaire de 1229 à 1231, ni même du temps de sa régence. En 1237, le pape Grégoire IX le nomme chancelier de l'université ; sans doute pour contre-balancer la politique de son évêque Guillaume. Mais cette situation ne pouvait durer ; en 1238, il est élu évêque de Cambrai. Pendant son épiscopat, il veille à la sauvegarde de la foi et des mœurs et s'intéresse vivement à la vitalité spirituelle de la partie de la Belgique qui relève de Cambrai. Il se retire à l'abbaye d'Affligem et y meurt en 1248, après avoir vécu quelque temps de la stricte observance de l'abbaye.

Parmi les écrits de Guiard de Laon, il faut citer d'abord les 14 questions théologiques conservées dans *Douai 434*, questions que M. B. daterait volontiers des années 1222-1228. Faut-il lui attribuer les 74 questions d'*Assise 138* ? Cette hypothèse ne tient pas. Mais il serait très possible d'accroître le nombre de ses questions en lui attribuant en tout cas le *Sermo in curia romana* (1227-28) dont le P. V. Doucet à souligné l'intérêt (voir *Bull.* VI, nº 2138). On doit lui attribuer en outre 359 sermons sur lesquels M. B. s'étend longuement ; la plupart sont des années 1222-1237 : sermons *de tempore* et *de sanctis*, huit sermons universitaires, sermons et décrets synodaux, sermons *in Cantica Canticorum*. A signaler encore un opuscule *Rationes quod beata Virgo Maria assumpta est in corpore et anima* (1215-21), de même un *De XII fructibus venerabilis sacramenti* (avant 1222). Quant aux autres écrits qui lui sont parfois attribués, M. B. les soumet à un examen critique judicieux et rejette leur authenticité.

L'étude des sources de Guiard a longuement retenu M. B. Après avoir rappelé les sources bibliques, patristiques et profanes, il s'attache aux écrits plus récents, le *Moralium dogma philosophorum*, Alain de Lille, Prévostin, Guy d'Orchelles, Guillaume d'Auxerre. Guiard ne cite jamais Guillaume d'Auvergne, ni le chancelier Philippe, ni aucun maître ayant enseigné après la grève de 1228-1231.

M. B. présente « quelques aspects » de la doctrine de Guiard : nature et grâce, vertus et dons, sacrements, spiritualité. La plupart des textes sont extraits des sermons. M. B. avoue loyalement son « incompétence en philosophie et en théologie » (p. 2) ; aussi bien a-t-il peu exploité les questions de *Douai 434*. Il y aurait donc place pour une étude d'histoire doctrinale plus poussée concernant Guiard de Laon, et avant tout pour une édition des 14 questions théologiques de *Douai 434*. Mon confrère dom G. Michiels la prépare. O. L.

2620. K. F. LYNCH O. F. M. *Edition of Distinctions XXVI and XXVII of Anonymous Brussels Bibliothèque Royale 1542.* — Franciscan Studies 15 (1955) 283-311, 384-415.

Le P. L. a prouvé naguère (voir *Bull.* VI, nº 1167) que le livre IV du Commentaire sur les Sentences qui, dans *Bruxelles Bibl. roy. 11614* (*1542* du catalogue), suit les trois premiers livres de celui d'Odon Rigaud, n'est pas l'œuvre de celui-ci. Le P. E. Lio a confirmé cette conclusion (voir *Bull.* VII, nº 515). Mais l'auteur reste inconnu. Pour faciliter les recherches, le P. L. édite *in extenso* les dist. 26-27 relatives au mariage (nature du contrat, nature de la grâce sacramentelle), sujet étudié attentivement en ce milieu du XIIIᵉ siècle. O. L.

2621. HADEWIJCH. *Strophische gedichten.* Opnieuw uitgegeven door J. VAN MIERLO S. J. I : *Tekst en commentaar.* II : *Inleiding* (Leuvense

studiën en tekstuitgaven). — Antwerpen, Standaard-Boekhandel, 1942 ; 2 vol. in 8, 347 et 141 p.

2622. HADEWIJCH. *Mengelgedichten.* Opnieuw uitgegeven door J. VAN MIERLO S. J. (Leuvense studiën en tekstuitgaven). — Antwerpen, Standaard-Boekhandel, 1952 ; in 8, XXXIII-205 p. Fr. 145, rel. 175.

Ces deux éditions reproduisent celles que le P. V. M. a déjà consacrées aux mêmes œuvres d'Hadewijch, respectivement en 1910 et 1912. Le P. V. M. en a développé davantage les introductions et les commentaires. L'introduction des *Mengelgedichten* s'étend quelque peu sur le problème des poèmes 17 à 29, — que l'on a des raisons de croire d'une autre main, — et sur le caractère de la mystique des 16 premiers d'abord, des autres ensuite. Celle des *Strophische gedichten*, qui forme un volume à part, se signale par une analyse attentive de l'authenticité de ces poèmes, de leur art poétique quant à la forme et au contenu, et enfin de la personnalité spirituelle de leur auteur. Les deux recueils s'achèvent par de bons glossaires, et celui des *Mengelgedichten* en outre par l'édition des *Twee-vormich Tractaetken.* F. V.

2623. H.-F. DONDAINE O. P. *Le corpus dionysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle* (Storia e letteratura, 44). — Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1953 ; in 8, 154 p. L. 1400.

Le P. D., qui a découvert il y a quelques années le texte complet de l'*Expositio* érigénienne sur la Hiérarchie céleste (voir *Bull.* VII, n° 305), a voulu soumettre le problème de l'utilisation de Denys par les scolastiques à un examen approfondi. Il existe, on le sait, dans les manuscrits des XIIe, XIIIe et XIVe siècles un corpus dyonisien fort riche et qui va se développant. Le P. D. montre que *Paris Nat. lat. 17341* offre une image assez fidèle de ce que ce corpus était devenu au cours de la seconde moitié du XIIIe siècle à l'Université de Paris.

Ce corpus parisien comprenait : la *vetus translatio* de Jean Scot Érigène ; les gloses d'Anastase le Bibliothécaire ; les commentaires de Hugues de Saint-Victor, de Jean Scot et de Jean Sarrazin ; l'*Extractio* de Thomas de Verceil ; des extraits du *De divisione naturae* de Jean Scot. Le P. D. décrit et analyse avec soin tous ces éléments et les confronte avec les citations scolastiques.

Mais là ne se borne pas son effort. Non seulement il suit la progression du corpus à travers les époques et les groupes de manuscrits. Mais après avoir refait brièvement l'historique des diverses versions, il étudie aussi de plus près le rôle de Jean Scot et d'Anastase. Ses conclusions à cet égard sont du plus haut intérêt. Jean Scot aurait revisé assez sérieusement sa *Versio Dionysii* après le commentaire de la Hiérarchie céleste, et nous disposerions encore aujourd'hui des deux recensions. La seconde aurait servi de base aux remaniements, — facilement décelables, — d'Anastase, tandis que tantôt l'une tantôt l'autre aurait inspiré les compilateurs successifs des corpus post-anastasiens.

Un jugement définitif sur ces derniers problèmes ne sera possible que lorsque l'ensemble de la tradition manuscrite aura été dépouillé, mais d'ores et déjà il me semble que le P. D. a montré la bonne voie. M. C.

2624. J. FISHER S. J. *Hugh of St. Cher and the Development of Mediaeval Theology.* — Speculum 31 (1956) 57-69.

Pour caractériser le commentaire des Sentences de Hugues de Saint-Cher, le P. F. analyse avec grande précision la théorie du maître dominicain sur les noms

divins et la Trinité, et il constate le peu d'influence qu'Aristote exerça sur l'élaboration de ces concepts. Au point de vue formel, le commentaire de Hugues apparaît comme une transition entre la glose purement littérale qu'on voit encore dans les commentaires d'Étienne Langton et les commentaires, plus détachés de la lettre du Lombard, qu'on lira bientôt après les années de Hugues de Saint-Cher.

O. L.

2625. ALEXANDER MINORITA. *Expositio in Apocalypsim.* Herausgegeben von A. WACHTEL (Monumenta Germaniae historica, Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 1). — Weimar, H. Böhlau, 1955; in 8, LX-576 p. Mk. 47.80.

Depuis la guerre de 1939-45, les *Monumenta Germaniae historica* ont créé plusieurs nouvelles sections qui rompent quelque peu avec le plan rigide des temps passés, et qui leur permettent désormais de publier en séries spécialisées des œuvres choisies. C'est le cas des *Quellen zur Geistesgeschichte*, qu'inaugure un ouvrage important : l'*Expositio in Apocalypsim* d'Alexandre.

Qui est cet Alexandre, et quelle est la signification de son œuvre ? Disons d'emblée que M. W. ne s'occupe que fort brièvement de ces problèmes. Il énumère avec soin les sources scripturaires, patristiques et médiévales du commentaire (p. XXXIV-XLI et 511-520), — en s'attachant surtout aux chroniques et annales, — mais il néglige entièrement la signification de l'*Expositio* en tant que témoin du joachimisme en Allemagne. Les quatre pages (p. XLI-XLIV) consacrées à l'influence littéraire directe sur Pierre d'Auriole et Nicolas de Lyre sont précieuses, mais n'éclairent pas pour autant le rôle joué par Alexandre dans la *Geistesgeschichte*. Pour ce qui est de la question d'auteur, M. W. semble bien avoir réussi en peu de pages (p. VI-XII) à rendre invraisemblable l'attribution, généralement reçue, à Alexandre de Boxhövede, chanoine et écolâtre de Brême dès 1232-38. Si, en effet, le commentaire est l'œuvre d'un Saxon appelé Alexandre, bien au courant de l'histoire de Brême, il l'est aussi d'un *laicus* c.-à-d. *nullius sacri ordinis nullaque liberali arte instructus* (p. 7 et 11), affilié comme *frater* à l'ordre des Frères Mineurs (p. 510) et travaillant entre 1235 et 1250. Nous regrettons cependant que M. W. n'ait pas essayé de préciser davantage. Il signale (p. VII) que, d'après un manuscrit contemporain, — *Breslau I. Q. 19*, f. 3[ra], — Alexandre est mort en 1271, mais il ne fait pas état du témoignage d'un autre manuscrit, encore plus ancien et plus important (*Cambridge Univ. Mm V. 31*), où il est écrit : *Frater Alexander Fratrum Collega Minorum Condidit istud opus huc Rege regente Polorum. Si quaeris quando, cum natus mille ducentis Septem sex vicibus erat annis Rex Orientis.* Je crois pouvoir comprendre qu'Alexandre est né en 1200 (*C, M, C* et *natus mille ducentis*), et que son commentaire date de 1242 (*septem sex vicibus*,) ce qui est d'ailleurs confirmé p. 442, l. 25 : *Anno Domini MCCXLII... sunt haec scripta.*

La tradition manuscrite est assez complexe. Il s'agit, en effet, d'un ouvrage tenu à jour par l'auteur lui-même pendant une période d'au moins 15 ans (1235-50). M. W. distingue trois recensions authentiques et une quatrième (*Cambridge Univ. Mm V. 31*), élargie par Albert de Stade après 1250. La première rédaction, le *maius volumen*, — ne parlons pas d'une problématique ébauche antérieure à 1235, — aurait été achevée entre 1244 et 1248 (je dirais plus volontiers : 1242). Elle est représentée par trois manuscrits. La deuxième rédaction, notablement abrégée, conservée par deux témoins, doit être de 1248. La troisième enfin, enrichie d'extraits de sainte Hildegarde et du Pseudo-Joachim (commentaire sur Jérémie), ne peut être que de 1249. Elle existe dans deux manuscrits.

L'édition est basée sur les huit témoins connus. En principe, M. W. accorde la préférence à *Breslau I.Q. 19* qui, malgré ses imperfections, paraît bien se rapprocher le plus de l'original. Outre l'apparat des variantes et celui des sources, M. W. nous donne des tables fort détaillées : *Zitatenverzeichnis* (p. 511-520), *Namenverzeichnis* (p. 521-546), *Wort- und Sachverzeichnis* (p. 547-576). Malheureusement, il n'a pu joindre à son texte les 85 illustrations qui ornent le commentaire d'Alexandre, ni les 15 qui concernent les additions d'Albert de Stade. Il en donne néanmoins une description assez détaillée (p. XLVI-LIX) et renvoie, pour le reste, à l'excellente étude de M. Huggler, *Der Bilderkreis in den Handschriften der Alexander-Apokalypse* (*Antonianum* 9, 1934, 85-150, 269-308). M. C.

2626. M. Schmaus. *Der Episkopat als Ordnungsgewalt in der Kirche nach der Lehre des heiligen Bonaventura.* — Episcopus (voir *Bull.* VI, n° 848) 305-336.

La tâche du peuple de Dieu, du corps mystique du Christ, c'est le culte de Dieu. Assurer ce culte, faire en sorte qu'il se célèbre dignement, c'est la tâche principale de l'Église et, à cet effet, le Christ a institué le sacrement de l'ordre. Celui qui a reçu ce sacrement dans sa plénitude possède la puissance de rendre possible, par la consécration, la célébration de l'eucharistie ; il possède également la puissance et la tâche de garder ou de rendre les fidèles aptes à participer à l'eucharistie, en d'autres termes il possède le pouvoir des clefs. Comme tous les théologiens du XIIIe siècle, saint Bonaventure estime que la réception de chacun des ordres mineurs et majeurs est un sacrement, en ce sens que chacun participe au sacrement de l'ordre et tous ensemble forment l'unique sacrément.

Le culte divin étant la tâche principale de l'Église, devenir capable de remplir cette tâche est par conséquent la plus haute distinction qui puisse s'acquérir dans l'Église. Au-dessus de la prêtrise il n'y a donc plus d'autre degré d'ordre (*ultra sacerdotium non est gradus ordinis*). Mais dans ce degré d'ordre il y a distinction de dignités et de service (*intra hunc gradum et ordinem contingit esse distinctionem dignitatum et officiorum*). En quoi saint Bonaventure trouve-t-il dans l'épiscopat une dignité plus éminente ? Le *Breviloquium* le résume en ces points : l'évêque fait les ordinations, administre la confirmation par l'imposition des mains, consacre les vierges, les abbés ainsi que les églises. Toutes ces actions, à cause de leur caractère solennel, sont réservées à celui qui possède la prééminence du pouvoir (*praeeminentia potestatis*). Que ceux qui possèdent le pouvoir sacerdotal ne soient pas capables de transmettre ce pouvoir à d'autres, mais que seul celui qui le possède d'une manière prééminente puisse le faire, c'est requis par le bon ordre. Sans cela il n'y aurait que désordre et chaos. Dieu aime l'ordre, aussi a-t-il confié aux seuls évêques les ordinations. Dans l'exercice du pouvoir des clefs, il faut également de l'ordre : ici encore l'évêque est au-dessus du simple prêtre, celui-ci ne pouvant user de son pouvoir qu'en accord avec l'évêque.

Si saint Bonaventure ne voit pas un degré supérieur d'ordre ni un sacrement dans la consécration épiscopale, il trouve cependant dans le rite de cette consécration une prééminence de l'épiscopat sur le simple sacerdoce : il s'y fait une onction plus solennelle et plus abondante ; on donne à l'élu le bâton pastoral, signe de son pouvoir suréminent. A. B.

2627. S. Ramirez O. P. *Edición crítica de las obras completas de San Alberto Magno, O. P.* — Ciencia tomista 79 (1952) 657-663.

Recension parue aussi dans *Revista de Filosofia* 11 (1952) 511-516. Voir *Bull.* VI, n° 2174.

2628. C. Vansteenkiste O. P. *Il terzo volume del nuovo « Alberto magno »*. — Angelicum 33 (1956) 182-197.

Le P. V. continue à suivre de très près l'édition critique des œuvres de saint Albert le Grand. Ayant examiné la valeur technique des deux premiers volumes (voir *Bull.* VII, nos 1059-1060), le voici qui s'attache au troisième (voir *Bull.* VII, no 1058). Il l'estime le meilleur des trois et se plaît à souligner l'énorme travail que cette édition suppose. Ce qui ne l'empêche pas de scruter l'édition ligne par ligne, identifiant une citation restée anonyme, corrigeant une lecture, préférant la lecture reléguée dans l'apparat critique, et surtout suggérant une foule de corrections. O. L.

2629. G. Queneau O. P. *Origine de la sentence « Intellectus speculativus extensione fit practicus » et date du Commentaire du « De anima » de S. Albert le Grand.* — Rech. Théol. anc. méd. 21 (1954) 307-312.

Le P. Q. remarque que, dans son Commentaire du *De anima*, Albert le Grand se réfère non seulement à la *Vetus translatio* du *De anima* d'Aristote qui emploie le terme *extendente se*, mais aussi à la *Nova translatio* due à Guillaume de Moerbeke, datant des années 1261-1268, et qui emploie le terme *precipiente*. Ce qui prouve que le Commentaire d'Albert sur le *De anima* est postérieur à 1261. O. L.

2630. B. Geyer. *Die von Albertus Magnus in « De anima » benutzte Aristotelesübersetzung und die Datierung dieser Schrift.* — Rech. Théol. anc. méd. 22 (1955) 322-326.

Mgr G. reprend le problème abordé par le P. G. Queneau concernant la date du Commentaire du *De anima* de saint Albert le Grand (voir *Bull.* VII, no 2629). Il constate qu'en plus d'un endroit de ce même Commentaire, Albert se sert uniquement de la *Vetus translatio*, tandis qu'il avait l'occasion d'utiliser la traduction de Guillaume de Moerbeke, s'il l'avait connue. Même silence dans des écrits postérieurs même au Commentaire du *De anima*, tel les *Parva naturalia*, *De motu animalium*. Le Commentaire du *De anima* est donc antérieur à 1261 et paraît dater, si l'on tient compte de l'inscription de *Bâle Univ. F. IV. 34*, des années du provincialat d'Albert (1254-1257).

Le problème soulevé par le P. Q. reste cependant : où saint Albert, dans son *De anima*, a-t-il puisé la traduction *precipiente*, si adéquate à la pensée d'Aristote? Faudrait-il supposer, comme ce fut le cas pour le livre VII de l'Éthique à Nicomaque, qu'avant la traduction complète de Guillaume de Moerbeke (1261-1268), Albert a connu une traduction partielle du *De anima* d'Aristote faite par Guillaume ou par un autre, portant déjà l'expression *precipiente* ? O. L.

2631. D. Stiernon. *Le baptême de la sainte Vierge : témoignages orientaux et spéculation latine.* — Euntes docete 9 (1956) 232-249.

La légende de Marie baptisée par saint Pierre et saint Jean vient des milieux orientaux ; elle est attestée par des écrits patristiques pseudépigraphes, véhiculée par des chroniques byzantines assez tardives. Elle finit par être abandonnée par ces dernières, mais fut reprise sans défiance par l'Occident, à partir du *Mariale* faussement attribué à saint Albert le Grand, qui exerça une énorme influence sur les milieux bénédictins (sur Engelbert, abbé d'Admont, mort en 1331), surtout sur les dominicains (Capreolus, Antonin de Florence) et sur les jésuites

(Pierre Canisius, Robert Bellarmin, Suarez qui note : *ut omnes theologi docent*) et ainsi de suite jusqu'au XIXe siècle. A part l'un ou l'autre théologien attardé, personne ne pose plus le problème. O. L.

2632. G. Crosignani. *La promozione di San Tommaso al magistero.* — Divus Thomas 59 (1956) 351-360.

Les circonstances de la *licentia docendi* accordée à saint Thomas en 1256; son discours inaugural, quelques notes sur son importance « magistrale ».

2633. S. Thomae de Aquino *Expositio super Librum Boethii de Trinitate.* Ad fidem codicis autographi nec non ceterorum codicum manu scriptorum recensuit B. Decker (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 4). — Leiden, E. J. Brill, 1955 ; in 8, xvi-243 p. Mk. 20.

Après la réédition du texte classique (voir *Bull.* VII, n° 1465) et la publication partielle du texte autographe (voir *Bull.* VI, n°s 1178-1179), M. D. nous donne enfin l'édition critique intégrale de l'*Expositio in Boethium* de saint Thomas. En un latin un peu agaçant (pourquoi pas en anglais, en français ou en allemand ?), M. D. examine et classe la tradition manuscrite, pour conclure en gros que l'autographe (*Vat. lat. 9850*) est à l'origine de l'ensemble des témoins, que son texte s'impose à l'éditeur et que pour la partie manquante (première moitié de l'opuscule) il faut recourir aux manuscrits qui par ailleurs se rapprochent le plus de l'autographe.

C'est le bon sens même. En fait, néanmoins, l'apparat de M. D. ne marque pas exactement les limites de l'autographe et ne justifie pas toujours, pour la première partie, le choix des variantes. Mais comme l'apparat est bien fait, les spécialistes pourront apporter, au besoin, les corrections voulues au texte de M. D.

M. C.

2634. M. Inguanez O. S. B. *Un fragment autographe de S. Thomas d'Aquin conservé à la cathédrale de la Valette (Malte).* — Archivum Fratrum Praedic. 26 (1956) 348-355.

Ces pages du regretté dom I. n'ont pu être achevées avant sa mort (17 octobre 1955). Elles décrivent un petit fragment du commentaire inédit d'Albert le Grand sur les noms divins, pris au cours à Cologne par saint Thomas lui-même. Ce fragment, actuellement à Malte, provient du manuscrit *Naples Naz. B. I. 54*, étudié jadis par le P. G. Théry (voir *Bull.* II, n° 164) et appartient à la section perdue entre f. 74^v et 75^r. En appendice à ces pages, le P. D. A. Callus O. P. rappelle qu'on possède deux autres petits fragments, et le P. A. Dondaine O. P., président de la Commission léonine, établit que le fragment de Malte est certainement un autographe. O. L.

2635. H.-V. Shooner O. P. *La « lectura in Matthaeum » de S. Thomas (Deux fragments inédits et la « Reportatio » de Pierre d'Andria).* — Angelicum 33 (1956) 121-142.

Le P. R. Guindon a remarqué (voir *Bull.* VII, n° 1804) que, dans les manuscrits consultés, la *Lectura super Matthaeum* de saint Thomas présentait deux lacunes. De fait, il y manque le commentaire sur 5, 11-6, 8 et sur 7, 14-19 ; ces lacunes ont été comblées dans les éditions par les exposés de Pierre de Scala O. P.

(† 1295) qui, à vrai dire, sont étrangers au contexte et au style de saint Thomas. Le P. Sh. a trouvé un nouveau témoin de la *Lectura* thomiste dans *Bâle Univ. B. V. 12* et prouve à l'évidence que ce manuscrit contient le texte complet de l'écrit de saint Thomas. Mais il y a plus : en lisant dans ce même manuscrit le texte du ch. 6, 9 et suivants (c.-à-d. le texte qui suit la lacune 5, 11-6, 8), il a constaté que ce texte diffère de celui des éditions courantes de la *Lectura*. Nous sommes donc en présence de deux reportations de l'enseignement de saint Thomas. De fait le catalogue de Nicolas Trivet en signale deux : l'une due à un séculier de Paris, l'autre à Pierre d'Andria. Du travail supplémentaire pour les savants éditeurs de l'édition léonine. O. L.

2636. G. VERBEKE. *Ammonius et saint Thomas. Deux commentaires sur le Peri Hermeneias d'Aristote.* — Revue philos. Louvain 54 (1956) 228-253.

On sait que Guillaume de Moerbeke acheva le 12 septembre 1268 sa traduction d'Ammonius sur le *Peri Hermeneias* d'Aristote. D'autre part il est prouvé que saint Thomas, dans son Commentaire sur le *Peri Hermeneias*, s'en est inspiré. Mais jusqu'à quel point ? Est-ce pour y puiser quelque précision de détail sur le sens de tel ou tel mot grec, ou faut-il admettre une influence plus profonde atteignant la pensée même ? M. V. a soumis plusieurs textes à un examen très poussé et, conclut que saint Thomas a utilisé continuellement la traduction de Guillaume beaucoup plus que les deux traductions connues de Boèce. Il est remarquable que l'utilisation d'Ammonius s'arrête à l'endroit précis où finit un des 4 manuscrits qui nous sont conservés de la traduction de Guillaume, à savoir *Vat. Basilique Saint-Pierre H. 6*. On en conclura assez naturellement, écrit M. V., que saint Thomas quitta Viterbe, où il travaillait à côté de Guillaume de Moerbeke, pour Paris un peu avant septembre 1268. Comme le manuscrit cité est excellent, M. V. publie à nouveau le texte du *Peri Hermeneias* édité par le P. J. Isaac, en le corrigeant par le manuscrit du Vatican. O. L.

2637. M. WALDMANN. *Thomas von Aquin und die « Mystische Theologie » des Pseudodionysius.* — Geist u. Leben 22 (1949) 121-145.

En particulier à propos du « négativisme », de l'« occultisme », de l'« amorisme » et de la « vie contemplative » selon le Pseudo-Denys, M. W. souligne l'autonomie que sut garder la pensée de saint Thomas. F. V.

2638. A. M. KENZELER O. P. *Une prétendue Dispute de saint Thomas.* — Angelicum 33 (1956) 172-181.

Le P. F. Pelster a cru que la question *Utrum anima coniuncta cognoscat seipsam per essentiam*, conservée dans *Oxford Bodl. Laud. Misc. 480*, f. 193rb-195ra, était la réportation d'une question disputée par saint Thomas, question dont nous n'aurions pas la rédaction définitive. Le P. K. réfute d'abord les arguments du P. P. et remarque ensuite que cette question d'Oxford est beaucoup plus proche d'une question de Bernard de Trilia que d'une question quelconque de saint Thomas. Au surplus, certaines particularités de langue et de structure militent ouvertement contre l'attribution à saint Thomas. O. L.

2639. R. ROGUES. *Ame et technique chez saint Thomas d'Aquin.* — Vie spirit. 94 (1956) 277-292.

Ce panégyrique, prononcé à la Faculté de théologie de Lille le 7 mars 1955, reste dans des généralités d'un ton assez oratoire sur l'œuvre théologique de saint Thomas. F. V.

2640. M. Linnenborn. *Das Problem des Lehrens und Lernens bei Thomas von Aquin* (Grundfragen der Pädagogik, 4). — Freiburg i. Br., Lambertus-Verlag, 1956 ; in 8, 304 p. Mk. 16.40.

Cet ouvrage entreprend de décrire un certain nombre de questions d'ordre pédagogique en laissant parler saint Thomas. Mme L. recourt, comme on le devine, surtout au *De magistro* et au *De veritate* ; mais elle ne néglige pas les autres textes utiles. Son analyse, qui se caractérise par une certaine minutie dans les détails, aborde d'abord la valeur pédagogique de la *Quaestio*, qui, on le sait, fut la méthode d'enseignement des grands scolastiques. Enseigner et apprendre sont envisagés ensuite dans un certain nombre de leurs aspects : leur rapport avec le moi, leur expression, leur lien avec les premiers principes, leur valeur d'éducation du jugement, leur place dans la culture, etc. On estimera peut-être un peu plus faible le chapitre liminaire sur la situation historique de la « pédagogie » de saint Thomas : quelques citations de Platon et d'Aristote, ou de philosophes modernes ne suffisent guère à cet égard, et on eût aimé un examen plus approfondi de la « pédagogie » du moyen âge et de la place de saint Thomas en celle-ci. F. V.

2641. J. A. Mourant. *Aquinas and Theology.* — Franciscan Studies 16 (1956) 202-212.

Commente les textes de saint Thomas sur la théologie comme science notamment *S. theol.*, I^a, q. 1, et *In Boethium De Trin.*, Prooem., q. 2 et lect. II, q. 1.

2642. G. Courtade. *Note sur un texte de saint Thomas.* — Rech. Science relig. 37 (1950) 497-499.

Ce texte, *S. theol.*, II^a II^ae, q. 173, a. 4, examine si les prophètes savent toujours ce qu'ils prophétisent. Ce texte a quelque intérêt dans le cadre des discussions actuelles sur les sens de l'Écriture, et on l'a cité notamment en faveur du sens « plénier », saint Thomas y concédant que les prophètes peuvent ne pas connaître ce que l'Esprit-Saint a cependant voulu leur faire dire. M. C. se rallie toutefois à l'interprétation, — en harmonie avec l'ensemble du traité *De prophetia* (*ibid.* q. 171-174), — qui veut que les prophètes, tout en sachant le sens de leurs prophéties, ont pu ne savoir que relativement peu de leur objet. F. V.

2643. E. W. Platzeck O. F. M. *Adnotationes ad historiam conceptus analogiae.* — Antonianum 30 (1955) 503-514.

Notamment à propos de l'ouvrage de M. H. Lyttkens, *The Analogy Between God and the World* (voir *Bull.* VII, n° 1065).

2644. E. Blessing. *Das Wesen des Schönen nach Thomas von Aquin.* — Theolog. Quartalschr. 136 (1956) 14-29.

Étude assez rapide, tendant, en conclusion, à mettre la beauté parmi les propriétés transcendantales de l'être.

2645. S. Giuliani. *Perchè cinque le « vie » di S. Tommaso?* — Sapienza 1 (1948) 153-166.

M. G. répond en considérant dans la réalité cinq aspects fondamentaux : l'existence et les quatre causes (formelle, efficiente, finale, matérielle). D'où les cinq voies.

2646. S. De Andrea O. P. *La « tertia via » e le sue difficoltà.* — Sapienza 2 (1949) 18-45.

A propos des difficultés opposées à cette voie, telle qu'elle est formulée chez saint Thomas, par le P. P. Gény S. J. (*Revue de Philos.* 31, 1924, p. 575-601), le P. A.-D. Sertillanges O. P. (*ibid.* 32, 1925, p. 26-37; *Revue thom.* 31, 1926, p. 490-502) et le P. P. Descoqs S. J. (*Archives Philos.* 3, 1925, 490-503 et 6, 1929, 569-571). Ces difficultés n'infirmeraient pas, selon l'auteur, la valeur démonstrative de cette voie. F. V.

2647. C. Fabre. *Actualité et originalité de l'« esse » thomiste.* — Revue thomiste 56 (1956) 240-270, 480-507.

Cherchant le fondement métaphysique de la causalité, M. F. met en relief, par rapport à la pensée antique, médiévale et surtout moderne et contemporaine, l'originalité du rôle qu'y joue l'*esse* thomiste. A cet effet, dans le second article, M. F. veut lire saint Thomas dans son contexte réel et montrer comment sa conception de l'*esse* échappe seule à la critique heideggérienne d'essentialisme. F. V.

2648. L. De Raeymaeker. *L'être selon Avicenne et selon S. Thomas d'Aquin.* — Avicenna Commemoration Volume (Calcutta, Iran Society, 1954 ; in 8) 119-131.

Mgr De R. établit une comparaison très suggestive entre Avicenne et saint Thomas sur le point précis de leur doctrine de l'*esse*. Le philosophe arabe met nettement l'accent sur la quiddité ; c'est à l'essence et non à l'existence qu'il accorde la priorité et reconnaît une valeur absolue ; sa métaphysique est une métaphysique de l'essence, un « essentialisme ». Au début de sa carrière, dans ses premiers ouvrages, saint Thomas accepte une position assez proche de cette source à laquelle il se réfère explicitement. Mais Mgr De R. le montre s'en détachant graduellement pour aboutir, suivant la courbe d'un développement harmonieux de sa pensée, à prendre le contre-pied d'Avicenne et à considérer l'*esse* comme l'acte fondamental de toute réalité et par conséquent l'objet formel de l'intelligence. Il dépasse le plan dialectique où se maintient Avicenne et en creusant d'une part la théorie aristotélicienne de l'acte et de la puissance, d'autre part la doctrine platonicienne de la participation, il met en évidence la perfection de l'*esse*, principe de toute réalité, de toute intelligibilité, ne pouvant participer à rien, impliquant l'absolu, par opposition à l'essence, qui n'est que « mode d'être », relative à l'être, auquel de soi elle participe. Sa métaphysique s'est donc transformée en une métaphysique de l'*esse*. H. B.

2649. G. F. J. La Mountain. *The Concept of the Infinite in the Philosophy of St. Thomas Aquinas.* — Thomist 19 (1956) 318-338.

M. La M. examine d'abord les textes relatifs à l'infini quantitatif : seul l'infini contingent potentiel est possible dans l'ordre matériel ; tout infini nécessaire ou contingent actuel est à exclure. La suite examine *S. theol.*, Ia, q. 25, a. 2, sur la puissance infinie de Dieu. Ce commentaire, s'éclairant d'autres textes, montre que, si Dieu est le seul infini nécessaire et absolu, tout autre être ne pourra être « infini » que relativement ; telles les formes angéliques. F. V.

2650. R. Verardo O. P. *Polemiche recenti intorno all' inabitazione della SS. Trinità.* — Sapienza 7 (1954) 29-44.

A propos des articles du P. P. De Letter, M. J. Donnelly et F. Bourassa dans *Theological Studies* 1952, le P. V. reprend sommairement le problème en s'inspirant de saint Thomas.

2651. F. L. B. Cunningham O. P. *The Indwelling of the Trinity. A Historico-Doctrinal Study of the Theory of St. Thomas Aquinas.* — Dubuque (Iowa), Priory Press, 1955 ; in 8, XVII-414 p. Dl. 7.50.

Ce volume important tente une nouvelle fois de décrire la pensée de saint Thomas sur l'habitation de la Trinité dans l'âme par la grâce. Son mérite principal semble être de situer avec soin cette pensée dans la théologie de son temps, depuis Pierre Lombard (et avant lui l'Écriture et les Pères) jusqu'à Guillaume d'Auxerre, Alexandre de Halès, saint Albert et saint Bonaventure. L'examen de saint Thomas lui-même est fondamentalement basé sur le Commentaire des Sentences et la Somme théologique. Le P. C. met en relief l'identité foncière de leur doctrine de l'inhabitation divine. Celle-ci s'oppose très nettement à toute conception qui tendrait à y introduire comme point de vue formel la causalité divine sous quelque forme que ce soit. La « raison formelle prochaine » en est, pour saint Thomas, une connaissance quasi expérimentale de Dieu, procédant de l'amour et de la connaissance. Telles nous paraissent les lignes essentielles de cet exposé clair et bien présenté. En appendice, on trouve l'édition de quelques fragments, comme des extraits des *Quaestiones disputatae de missionibus* d'Alexandre de Halès d'après *Vat. lat. 782*, du *Commentarium in libros Sententiarum* d'Eudes Rigaud d'après *Vat. lat. 5982* et un texte anonyme de *Vat. lat. 691*. On y remarque aussi un tableau synoptique des sources de saint Thomas, — où la majorité est nettement en faveur de la *Summa* d'Alexandre de Halès, — une abondante bibliographie et des tables. F. V.

2652. F. Bourassa S. J. *L'inhabitation de la Trinité. A propos d'un livre récent.* — Sciences ecclés. 98 (1956) 59-70.

Compte rendu du livre du P. F. L. B. Cunningham (voir *Bull.* VII, n° 2651), discutant sa présentation de la présence objective de Dieu dans l'âme comme « purement intentionnelle », sa solution au problème du mode de présence, et enfin sa théorie de la « propriété ». F. V.

2653. R. Spaemann. *Zur Frage der Notwendigkeit des Schöpfungswillens Gottes.* — Philos. Jahrb. 60 (1950) 88-92.

Examen des textes de saint Thomas où il discute le problème de la nécessité de la création : *S. Theol.*, Ia, q. 19, a. 3 ; *C. Gent.* I, q. 81-82 ; *De verit.* II, q. 11, a. 4 ; *De pot.*, q. 1, a. 5 ; q. 3, a. 15.

2654. B. H. Zedler. *Saint Thomas and Avicenna in the « De potentia Dei ».* — Traditio 6 (1948) 105-159.

L'unité apparemment imparfaite du *De potentia* se révèle plus cohérente si on y voit fondamentalement une prise de position contre l'émanatisme d'Avicenne. F. V.

2655. L. Ciappi O. P. *Doctor Angelicus-Pastor Angelicus.* — Angelicum 33 (1956) 241-266.

La première partie de cet article regarde saint Thomas « docteur angélique ». A ce propos, le P. C. examine quelques points de son angélologie, d'après la *Summa theologica* et la *Quaestio disputata de spiritualibus creaturis* : existence des anges, leur nature, leur personnalité, leur activité. F. V.

2656. Philippe de la Trinité O. C. D. *Du péché de Satan et de la destinée de l'esprit d'après saint Thomas d'Aquin.* — Satan (Études carmélitaines, 27. — Bruges, Desclée de Brouwer, 1948 ; in 8, 666 p.) 44-85.

Dans ce recueil *Satan* (voir *Rech. Théol. anc. méd.* 16, 1949, p. 175) une étude historique a été consacrée à la pensée de saint Thomas d'Aquin « relative à la destinée de l'esprit créé comme au péché de Satan ». On sait que, sur ce point, une controverse a opposé le P. J. de Blic S. J. (voir *Bull.* V, nos 215, 725, 726) et le P. H. de Lubac S. J. (*ibid.*, no 724). Le P. Ph. résume le débat et donne sa solution à lui, revenant à écarter à la fois la thèse d'un ordre naturel où l'ange peut pécher (P. de Lubac) et l'antinomie d'une peccabilité de nature de l'ange, mais restreinte par l'élévation à l'ordre surnaturel (P. de Blic). F. V.

2657. P. Denis O. P. *Le premier enseignement de saint Thomas sur l'unité de la forme substantielle.* — Archives Hist. doctr. littér. Moyen Age 21 (1954) 139-164.

A trois reprises, dans son Commentaire sur les Sentences (I, d. 8 ; II, d. 3 et 12), constate le P. D., saint Thomas semble bien partisan de la pluralité des formes substantielles dans chaque substance corporelle ; l'ange n'en a qu'une, parce que immatériel ; l'homme, à la fois corps et esprit, est doté de plusieurs formes. Mais bientôt après, saint Thomas prôna ouvertement l'unité de la forme ; et cela dès son Commentaire sur les Sentences et dans tous ses écrits ultérieurs. Le P. D. se demande si vraiment dans les trois passages signalés plus haut, le saint Docteur a enseigné la pluralité des formes. Il remarque en effet que les trois passages sont entourés de textes favorables à l'unité. Il faut d'ailleurs se placer dans la perspective des articles mis en cause et les situer dans leur contexte. Si saint Thomas parle de *forma corporeitatis*, c'est parce que le terme était en vogue dans les écoles. Il a modifié l'une ou l'autre expression au cours de ses ouvrages ultérieurs, mais sa thèse fondamentale était ferme dès le début. O. L.

2658. A. Hayen S. J. *Le « cercle » de la connaissance humaine selon saint Thomas d'Aquin.* — Revue philos. Louvain 54 (1956) 561-604.

Le P. H. se heurte dans son dessein à deux difficultés principales : « Comment saint Thomas conçoit-il l'*a priori* et l'*a posteriori*, leur jeu et leur interférence dans la connaissance ? La connaissance trouve-t-elle en elle-même son achèvement

ou bien s'achève-t-elle en passant à l'action ? » C'est surtout à la première de ces questions que l'auteur s'arrête, après avoir posé le problème d'ensemble. Les principaux textes analysés sont ceux de *S. theol.*, IIª IIªᵉ, q. 27, a. 4 ; q. 180, a. 3 ; *De pot.*, q. 9, a. 9 ; *Expos. in De div. nomin.* 7, 2, 713. F. V.

2659. A. Kockelmans. *St. Thomas' opvatting over de zijnswijze der wiskundige entiteiten in het licht der aristotelische traditie.* — Tijdschr. Philos. 16 (1954) 419-464.

« Saint Thomas considère avec Avicenne comme réel l'être mathématique, comme objet des sciences de la matière ; le propre du jugement mathématique est seulement qu'il n'a pas comme objet la substance mais seulement l'accident de quantité ».

2660. J. P. Rock S. J. *St. Thomas on Divine Causality.* — Philosophical Studies 5 (1955) 22-43.

Constatant les interprétations divergentes que donnent les auteurs récents de la pensée de saint Thomas sur ce point, le P. R. reprend l'examen des « titres » qui justifient une intervention divine en toute activité de la créature, et cela d'après les textes de *S. theol.*, Iª, q. 105, a. 5 ; *De pot.*, q. 3, a. 7 ; *C. Gent.* III, 66-67. F. V.

2661. W. A. Van Roo S. J. *Grace and Original Justice According to St. Thomas* (Analecta Gregoriana, 75). — Romae, Universitas Gregoriana, 1955 ; in 8, 212 p.

Cette thèse se déroule selon un plan simple et avec le souci constant de laisser parler les textes de saint Thomas. Il y est question d'abord de l'homme dans l'état d'innocence, puis de la grâce et de la justice originelle, et enfin de la causalité formelle et efficiente de la grâce dans la justice originelle. On remarque le soin du P. V. R. de situer les textes de saint Thomas dans leur ordre chronologique, ce qui est déjà un grand avantage. Il eût pu sans doute éclairer mieux encore la pensée de saint Thomas en la situant parmi les scolastiques de son temps et aussi face à ses sources. Mais ceci semble avoir dépassé ses ambitions. F. V.

2662. L.-B. Gillon O. P. *Negatio realis, negatio negationis.* — Angelicum 31 (1954) 180-185.

Distinction formulée par saint Thomas à l'occasion du problème de la justification, dans le *De veritate*, q. 28, a. 6. On ne la rencontre pas ailleurs. F. V.

2663. P. De Letter S. J. *Merit and Prayer in the Life of Grace.* — Thomist 19 (1956) 446-480.

Selon l'enseignement de saint Thomas. On remarque notamment des analyses de la causalité du mérite *de congruo* et *de condigno*, et celle de l'« impétration » ; puis des effets de ces causalités diverses. F. V.

2664. G. De Rosa. *Importante problema di esegesi tomistica nella soluzione di due studiosi contemporanei.* — Marianum 10 (1948) 133-159.

Contre un article déjà ancien du P. C. Friethoff O. P. (voir *Bull.* II, nº 1011) et un autre du P. J.-M. Vosté O. P. (*Angelicum* 10, 1933, p. 321-334), M. D. R., reprenant l'analyse des textes de saint Thomas, estime qu'au moins à partir du Commentaire sur le IIIe livre des Sentences, le Docteur angélique n'a plus admis le privilège de l'immaculée conception *in instanti animationis*, mais l'a considéré comme incompatible avec le dogme de l'universalité de la rédemption. F. V.

2665. A. Fazokas O. P. *De identitate corporis Christi mystici cum Ecclesia visibili, in doctrina dionysiaca S. Thomae de « regeneratione » spirituali.* — Angelicum 31 (1954) 113-138.

Le corps mystique du Christ n'est autre que l'Église visible, en dehors de laquelle il n'y a point de salut ; telle est, établit le P. F., la position de saint Thomas dans tous ses ouvrages. Sans doute, saint Thomas n'a pas écrit de traité *De Ecclesia*, mais son exposé sur le baptême lui donne l'occasion de prouver qu'une certaine sacramentalité visible appartient à l'essence même de la « régénération » qui constitue la vie chrétienne. Or cette doctrine thomiste se retrouve suffisamment dans la définition que le Pseudo-Denys donne du baptême dans sa Hiérarchie ecclésiastique. O. L.

2666. W. van Kempen. *Onze incorporatie in Christus door doopsel en eucharistie.* — Studia cathol. 29 (1954) 1-32, 97-119.

D'après saint Thomas. Examen des sources de sa doctrine (p. 112-117).

2667. V. Heynck O. F. M. *Attritio sufficiens. Bemerkungen zu dem Buche von H. Dondaine O. P., « L'attrition suffisante ».* — Franzisk. Studien 31 (1949) 76-134.

A propos de l'ouvrage de ce titre du P. Dondaine (voir *Bull.* V, nº 813), le P. H. refait l'exposé des conceptions de saint Thomas, de Duns Scot et des scotistes d'avant le concile de Trente. Il conclut que, si saint Thomas n'est pas le père de l'attritionisme, le P. D. a donné cependant une image trop négative de l'attrition scotiste. F. V.

2668. H. Bouëssé. *Épiscopat et sacerdoce.* — Revue Sciences relig. 28 (1954) 240-257, 368-391.

Le second article traite, avec prudence, de l'épiscopat selon saint Thomas ; le premier, selon la théologie moderne.

2669. H. de Lubac S. J. *Duplex hominis beatitudo (Saint Thomas, Iae 2ae, q. 62, a. 1).* — Rech. Science relig. 35 (1948) 290-299.

Le P. de L. éclaire ce texte (tant de fois allégué pour établir la distinction entre béatitudes naturelle et surnaturelle de l'homme, et donc entre « deux ordres ») par ceux auxquels saint Thomas semble renvoyer le lecteur : *ut supra dictum est*. Ce sont : *IaIIae*, q. 3, a. 2, ad 4um ; q. 5, a. 5. D'où il résulte que la béatitude naturelle n'est qu'« imparfaite, terrestre et temporelle », et non « transcendante ». Ce que confirment d'autres textes encore. F. V.

2670. L. Roy S. J. *Désir naturel de voir Dieu. Le R. P. de Lubac et saint Thomas.* — Sciences ecclés. 1 (1948) 110-142.

A propos du livre du P. H. de Lubac S. J., *Surnaturel* (voir *Bull.* V, n° 724), le P. R. entreprend, lui aussi, de rassembler, de citer et de commenter les textes de saint Thomas sur le désir naturel de voir Dieu. Il conclut que « du fait que la nature est prolongée par le surnaturel, il faut que nous parlions de progression naturelle vers le surnaturel », et il appuie ainsi la thèse de son confrère. F. V.

2671. D. A. Gallagher. *St. Thomas and the Desire for the Vision of God.* — Modern Schoolman 26 (1948-49) 159-173.

M. G. discute la conception qu'a présentée naguère M. W. R. O'Connor sur le désir naturel de Dieu, en son ouvrage *The Eternel Quest* (voir *Bull.* VI, n° 1494). On s'en souvient, il cherchait la solution du problème en une distinction, plus nette que chez les commentateurs de saint Thomas, entre le désir naturel de la « vision de Dieu » et celui de la « béatitude ». Ce serait introduire une disjonction trop radicale entre les facultés. En déclarant que le problème reste ouvert, M. G. croit le P. H. de Lubac plus près de l'interprétation correcte de saint Thomas. F. V.

2672. H. N. Grandinetti S. J. *Santo Tomás y su teoría sobre el instinto en la parte superior del hombre.* — Ciencia y Fe 9 (1953) 83-95.

Le P. G. rappelle les vues de saint Thomas sur les *habitus* : *habitus* acquis ou facilités de poser certains actes, et *habitus* innés ou *habilitates* naturelles préparant les *habitus* acquis. L'intelligence humaine est douée d'*habitus* innés : tels sont les *habitus principiorum* dans la raison théorique, telle aussi la syndérèse dans la raison pratique. Ces notions servent à mieux comprendre la portée de l'*aestimativa* et de l'*instinctus* chez saint Thomas et chez les psychologues actuels. O. L.

2673. T. Urdánoz O. P. *La teoría del medio virtuoso y la motivación de la virtud.* — Revista españ. Teología 16 (1956) 53-63.

Commentaire judicieux de la question *De medio virtutum* (*I^{a}II^{ae}*, q. 64, a. 1-4). Le juste milieu est celui qu'impose la prudence, à savoir la saine raison « ordonnant » les actes humains vers les fins vertueuses. Ce juste milieu n'est donc pas nécessairement une moyenne, moins encore une médiocrité. Certes, quand il s'agit des passions du concupiscible et de l'irascible, la prudence évite les excès en trop ou en trop peu ; mais elle sait aussi imposer des actes héroïques, tout en maintenant la discrétion que dicte la saine raison. O. L.

2674. A. Sonelli O. P. *Il problema etico della proprietà ieri e oggi.* — Sapienza 6 (1953) 425-441 ; 7 (1954) 152-179.

Le premier article traite de la propriété selon saint Thomas ; le second article, selon les économistes modernes et les encycliques.

2675. A. Zychlinski. *Der wichtigste Augenblick im Menschenleben. Bemerkungen zu Sum. Theol. I-II q. 89 a. 6.* — Divus Thomas (Freib.), Ser. III, 31 (1953) 315-327.

Commentaire de cette article de la Somme, répondant à une double question : à quel moment l'homme atteint-il à l'usage vraiment humain de sa raison (quand son intelligence exprime un jugement final pratique et que sa volonté suit sa décision) ; et que signifie l'expression *deliberare de seipso* ? F. V.

2676. W. J. A. J. Duynstee C. SS. R. *Wet en wetsverplichting bij St. Thomas.* — Studia cathol. 31 (1956) 197-206.

Cette leçon terminale du professeur de Nimègue met en relief à larges traits ce qu'est devenue la conception « intellectualiste » de la loi — *ordinatio rationis* — et de son obligation, de saint Thomas à nos jours ; et en contraste, la conception « volontariste » issue de Jean Duns Scot. F. V.

2677. R. Tisato. *Il pensiero politico medioevale. S. Tommaso, Dante, Egidio Romano, Guglielmo di Ockham, Marsilio.* Testi scelti, tradotti e illustrati. — Treviso, Libreria editrice « Canova », 1955 ; in 8, 230 p. L. 500.

Après un exposé succinct sur la conception médiévale des relations entre l'Église et l'État, M. T. présente les textes les plus significatifs qu'il a trouvés sur cette question chez les grands penseurs de cette époque.

Ce manuel met ainsi à la portée des chercheurs de nombreux textes dont par ailleurs la consultation serait longue et favorise grandement les recherches toujours intéressantes qui restent à faire en ce domaine. G. M.

2678. R. Spiazzi O. P. *Democrazia e ordine morale secondo la mente di San Tommaso d'Aquino.* — Angelicum 33 (1956) 143-162, 287-314.

Le P. S. définit d'abord le concept que saint Thomas se faisait de la démocratie. On sait que, s'inspirant d'Aristote, il opposait le régime démocratique aux régimes aristocratique et monarchique. Le P. S. expose successivement les textes du Commentaire sur la Politique (1272), du *De regimine principum* (1266) et de la *Ia IIae* (1266-1270), constatant que dans ce dernier ouvrage saint Thomas souligne que le régime politique relève de l'ordre moral, réglé lui-même par la loi naturelle. Il est évident que, dans le régime démocratique, la personne humaine a une influence de premier plan : la valeur morale de l'individu est le principe et la garantie de toute bonne démocratie ; chaque individu doit être vertueux et avoir un sens aigu de sa responsabilité. Mais, si l'individu a sa valeur, l'autorité sociale a aussi la sienne, valeur qu'il faut assurer; de là la nécessité pour le citoyen de prendre conscience de ses responsabilités à l'égard de l'autorité et de l'ordre social. La loi divine, suppléant à l'insuffisance de la loi humaine, y pourvoira.

Cet exposé, on le voit, n'est pas strictement historique ; il est plutôt *ad mentem sancti Thomae.* On eût cependant désiré savoir si le bien privé de l'individu ne doit pas céder, même en régime démocratique, devant le bien commun, ou comment les deux droits se concilient. Quant à la chronologie rappelée plus haut, le P. S. constate que le Commentaire sur la Politique est plus rudimentaire que les deux autres écrits. Mais pourquoi le dater de 1272, puisque d'ordinaire on le place vers 1268 ? De même il est reçu que la *IaIIae* est, du moins dans sa grande partie, postérieure à 1270. O. L.

2679. R. Spiazzi O. P. *Il senso della comunità in San Tommaso e nel marxismo.* — Euntes docete 9 (1956) 377-392.

A propos des thèses marxistes, le P. S. rappelle les principes fondamentaux de la « conception communautaire » de saint Thomas, textes nombreux à l'appui : valeur et dignité de l'individu et du bien commun, aspects éthiques de celui-ci, sens de la communauté.

2680. H. Neumann. *Problemata Mechtildiana.* — Zeitschr. deutsches Altert. deutsche Liter. 82 (1948-50) 143-172.

On sait que la tradition textuelle du *Fliessende Licht der Gottheit* se partage en deux branches bien distinctes : l'une, la plus ancienne, est représentée par la traduction latine faite sans doute au couvent dominicain de Halle dans les années 1280 ; l'autre, alémanique, conservée seulement en entier dans *Einsiedeln 277*, provient de la rédaction exécutée vers 1343-45 à Bâle dans le cercle des « Amis de Dieu », autour d'Henri de Nördlingen. Mais ni l'une ni l'autre de ces deux branches ne remonte directement à l'original de Mechtilde. Toutes deux dérivent d'une révision de celui-ci par le dominicain Henri de Halle. Jusqu'à quel point, à travers les textes actuels, est-il possible de retrouver la langue, le style et l'ordonnance des écrits de Mechtilde, c'est le problème que se pose M. N. Il compare *Einsiedeln 277* à l'extrait de *Wurzbourg 100*, les citations qu'on rencontre dans les lettres 46 et 48 d'Henri de Nördlingen à Marguerite Ebner, les fragments des mss *Maihingen Fürstl. Oettingen-Wallersteinische Bibliothek III. 1. 4° 32* et *Coblence Staatsarchiv 34*, *Stuttgart Cod. theol. et philos. 8° 27*. La conclusion qui s'en dégage est toute en faveur de la fidélité du texte d'Einsiedeln et de la confiance qu'on peut lui accorder. Il semble bien qu'on ne puisse attribuer à Henri de Nördlingen seul cette « traduction alémanique » ; ce travail paraît plutôt devoir être le fait de son entourage, sous son impulsion sans doute et sa direction. Les « Amis de Dieu » de Bâle ne retouchèrent d'ailleurs l'ouvrage de Mechtilde qu'avec beaucoup de respect et de discrétion, et M. N. croit que la distance n'est pas si grande entre l'original sorti de la plume de la mystique de Magdebourg et la version alémanique que nous connaissons. H. B.

2681. H. Neumann. *Fragmenta Mechtildiana inedita.* — Annales Academiae Scientiarum Fennicae, Ser. B, 84 (1954) 161-178.

M. N. complète son étude de la tradition textuelle du *Fliessende Licht der Gottheit* de Mechtilde de Magdebourg (voir *Bull.* VII, n° 2680) par l'examen des fragments du l. V, ch. 35 conservé dans *Londres Brit. Mus. Add. 11430*, f. 71^r, et du l. I, ch. 1, 9 et 10 dans *Stuttgart Landesbibl. Cod. theol. et philos. 8° 27*, f. 17^v-18^v. Il publie ces textes en les comparant aux manuscrits d'Einsiedeln et de Wurzbourg ainsi qu'au texte latin pour en estimer la valeur et mesurer les services qu'ils peuvent rendre dans une future édition critique. Par contre le fragment de *Berlin Staatsbibl. Germ. Oct. 380* (actuellement à Marbourg), f. 230^r-231^r, signalé par H. Degering comme un extrait du *Fliessende Licht*, n'est qu'un fragment du *Liber specialis gratiae* I, 34 de Mechtilde de Hackeborn. H. B.

2682. P. Michaud-Quantin. *La double-vérité des Averroïstes. Un texte nouveau de Boèce de Dacie.* — Theoria, Swedish Journal of Philos. and Psychol. 22 (1956) 167-184.

Ces quelques pages de M. M.-Q. sont importantes pour l'intelligence de la « double vérité » imputée aux artiens de la fin du XIIIe siècle. M. G. Sajo découvrait récemment dans un manuscrit du Musée national de Budapest un traité *De mundi*

aeternitate qu'il prouvait être l'œuvre de Boèce de Dacie (voir *Bull.* VII, nº 1856). Or il se fait que six ou même sept passages de cet opuscule sont repris presque mot pour mot dans les 219 propositions condamnées par Étienne Tempier le 7 mars 1277. M. M.-Q. soumet l'opuscule à une analyse détaillée pour déceler l'authentique pensée du maître scandinave. Boèce souligne la souveraine autonomie dont chaque science (physique, géométrie, médecine, etc.) jouit à l'intérieur de son propre domaine ; ces principes propres ne s'emboîtent aucunement les uns dans les autres ; il n'y a donc pas deux vérités (la vérité rationnelle et la vérité révélée), mais de multiples vérités. Toutefois, en ce qui concerne les deux vérités citées, il y a lieu de recourir à une sagesse supérieure, celle de Dieu dont aucune science humaine ne peut juger, et c'est en ce sens que le philosophe cède devant le théologien. M. M.-Q. reconnaît volontiers que la condamnation portée par Tempier était nécessaire devant le désarroi des esprits et l'influence néfaste de nombre de propositions sur les *simplices* ; mais il doit remarquer que l'évêque de Paris s'était mépris sur la pensée de Boèce. Saint Thomas d'Aquin avait tenté d'assumer la science profane dans la pensée chrétienne ; saint Bonaventure avait rejeté cette science ; Boèce prend une troisième position : la raison humaine se développera librement et en toute autonomie ; mais le penseur, en tant que chrétien, soumettra ses conclusions au jugement de la foi. Ces pages de M. M.-Q. contribueront largement à juger plus équitablement la pensée des maîtres ès arts du temps.

On peut ajouter que la position prise par Boèce n'était pas inconnue à la faculté des arts. On la retrouve, en somme, dans le problème de la connexion des vertus morales. Chaque vertu, disaient ces maîtres, a son objet propre, et donc sa prudence propre ; il n'existe donc pas de connexion essentielle entre les vertus morales et la prudence particulière. Mais au-dessus de toutes les prudences particulières il faut placer une prudence, une « sagesse » supérieure qui unifie toutes les vertus particulières en vue de la fin dernière. Comme philosophe, le maître ès arts ne pouvait recourir à la charité théologale pour assurer cette unification, mais il la remplaçait, en éthique rationnelle, par la prudence générale. O. L.

2683. P. MAXIMILIANUS O. F. M. Cap. *Nog eens Philomena van John Pecham.* — Franciscaans Leven 39 (1956) 174-181.

Le P. M. revient sur la question des traductions médiévales du poème *Philomena* de Jean Pecham (voir *Bull.* VII, nº 2218). Il en signale dans *Bruxelles Bibl. roy. 3005-08*, f. 250v-256v, un remaniement du XVe siècle en dialecte brabançon : *Dit es een schoon leere van den Nachtegael.* Il en publie le texte (p. 178-181) après l'avoir comparé à l'original latin. H. B.

2684. P. DE VOOGHT O. S. B. *La méthode théologique d'après Henri de Gand et Gérard de Bologne.* — Rech. Théol. anc. méd. 23 (1956) 61-87.

Le P. De V. compare sur ce point les enseignements d'Henri de Gand (dont la *Summa* est citée d'après l'édition de Ferrare, 1643-46) et ceux de Gérard de Bologne (dont il a édité les douze premières questions de la *Summa* il y a peu : voir *Bull.* VII, nº 677). L'accord existe parfois, mais aussi le désaccord « dans une foule de questions secondaires ». Sous-jacente à leurs idées sur la méthode théologique, leurs conceptions de la théologie diffèrent profondément. Pour Gérard, la théologie « n'est pas une science, n'a rien à voir avec la sagesse définie par Aristote, n'a pas pour sujet Dieu *absolute* ; l'argument de raison n'a... qu'une valeur secondaire ». Henri, lui, prélude à l'invasion de la « déraison métaphysique » en théologie, caractéristique du XIVe siècle. Gérard est bien du XIIIe siècle encore. Tels sont les thèmes que, textes à l'appui, l'auteur veut illustrer. F. V.

2685. A. Emmen O. F. M. *Mariologische ideeën bij Willem van Ware. Een onderzoek naar de bronnen van Scotus' mariologie.* — Studia cathol. 21 (1946) 134-173.

Après un exposé de l'aspect assez compliqué sous lequel se présente la tradition textuelle du Commentaire des Sentences de Guillaume de Ware, le P. E. parcourt en détail les points de mariologie touchés dans cet ouvrage par le théologien franciscain. Celui-ci se guide sur le même principe que Duns Scot : *...magis volo deficere per superabundantiam... quam deficere per defectum*, en maintenant toujours les questions mariologiques en étroite connexion avec la christologie. Le problème principal est évidemment celui de la préservation du péché originel. Le P. E. développe la pensée de Guillaume avec beaucoup de prudence et avec le souci constant de la replacer dans les controverses du temps et de mesurer l'influence précise qu'elle a pu exercer non seulement sur son disciple Duns Scot, mais sur beaucoup de théologiens postérieurs, surtout franciscains, tels que Guillaume de Nottingham et Pierre de Candie. Cette importante étude du P. E. est basée sur le texte du manuscrit *Florence Naz. Conv. soppr. A. 4. 42*, dont il cite heureusement de nombreux extraits. H. B.

2686. B. Smalley. *Some Latin Commentaries on the Sapiential Books in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries.* — Arch. Hist. doctr. litt. Moyen Age 18 (1950-51) 103-128.

Analyse de quelques commentaires sur les livres sapientiaux : un dominicain de Paris (Jean de Varzy ?) dépendant de Hugues de Saint-Victor (*Paris Nat. lat. 15573* et *464*), fin XIIIe s. ; Nicolas Gorran (*Oxford Merton Coll. 169*) dépendant de la Glose, de Bède le Vénérable, André de Saint-Victor et Hugues de Saint-Cher. Du début du XIVe siècle sont étudiés Robert Holcot, le franciscain Lambertin de Pavie (*Padoue Anton. Scaff. XVI. 358*) et Henri de Carreto (*Paris Nat. lat. 503* et *12018*). Ce dernier utilise largement dans ses Commentaires la Politique d'Aristote. A. B.

2687. G. F. Rossi. *Discordanza o concordanza tomista? Articuli in quibus frater Thomas melius dixit in Summa quam in Scriptis.* — Divus Thomas (Piac.) 56 (1953) 410-418.

En 1913, P. Mandonnet révélait, en 5 manuscrits, un écrit *Articuli in quibus* qu'il présentait comme une « première discordance » thomiste. Il ne put malheureusement en faire l'édition. M. R. rappelle tous les travaux qui ont été publiés sur ce sujet et s'arrête à l'édition critique publiée récemment par le P. R.-A. Gauthier O. P. (voir *Bull.* VII, n° 662), qui y voit l'œuvre d'un « thomiste particulièrement lucide et sensé ». Il est à remarquer que les *Articuli* sont parfois accompagnés dans les manuscrits de la concordance *Pertransibunt*. M. R. s'attache à ce fait pour en mesurer la portée; il apporte quelques précisions et pose certaines questions dont la solution pourrait aider à résoudre le problème : dans l'esprit de la tradition manuscrite primitive, les *Articuli* étaient-ils considérés comme une discordance ou une concordance ? O. L.

2688. Basilio de Rubí O. F. M. Cap. *La escuela franciscana de Barcelona y su intervención en los decretos inmaculistas de la Corona de Aragón (siglos XIII-XIV).* — Estudios francisc. 57 (1956) 363-405.

Le P. B. étudie d'abord les « antécédents immaculistes » de l'école franciscaine de Barcelone. Le grand précurseur est ici Raymond Lulle, dont l'auteur montre l'influence sur Duns Scot et décrit la position en ce qui regarde l'immaculée conception de Marie. Passant ensuite à l'école barcelonaise, il esquisse le portrait des principaux théologiens franciscains qui l'ont illustrée, surtout aux XIVe et XVe siècles : la personnalité principale semble être François Eiximenis († 1415). Cette école exerça son influence, d'abord dans la rédaction des fameux décrets immaculistes portés par les souverains d'Aragon, puis indirectement au concile de Bâle. F. V.

XIVe s. **2689.** L. Thorndike. *Notes Upon Some Medieval Latin Astronomical, Astrological and Mathematical Manuscripts at the Vatican.* — Isis 47 (1956) 391-404.

M. Th. commence une série d'articles consacrés aux bibliothèques italiennes. Il décrit ici six manuscrits de la Bibliothèque vaticane, dont la plupart, à côté de traités astronomiques ou mathématiques, contiennent aussi des écrits ou dés aspects intéressant les théories astrologiques. Ce sont les *Vat. 3098, 3099, 3126, 4082, 4085* et *9410*. M. Th. y ajoute des index très utiles : noms et matières, manuscrits cités, incipits. H. B.

2690. C. Catena O. Carm. *Il culto dell' Immaculata Concezione nel Carmelo.* — Carmelus 1 (1954) 290-321.

D'après des textes spirituels et liturgiques, souvent du XIVe siècle.

2691. V. Hoppenbrouwers O. Carm. *Virgo purissima et vita spiritualis Carmeli.* — Carmelus 1 (1954) 255-277.

Le début de l'article apporte de nombreux témoignages du culte envers Marie dans l'Ordre du Carmel au XIVe s.

2692. O. Lottin O. S. B. *La connexion des vertus morales acquises au début du XIVe siècle.* — Rech. Théol. anc. méd. 22 (1955) 258-305.

Cette étude est la suite immédiate d'une longue enquête conduite jusqu'à Jean Duns Scot (*Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. IV, 1954, p. 551-663). Le moyen âge a conçu la connexion des vertus morales de deux manières ; la manière de Cicéron reprise par les Pères de l'Église : l'une quelconque des vertus, pour être vertu, exige la présence de toutes les autres ; la manière d'Aristote : les vertus morales sont connexes dans la prudence ; pas de prudence sans les vertus morales, et pas de vertu morale sans prudence. L'enquête est menée ici d'abord chez les maîtres dominicains : Hervé de Nédellec, Durand de Saint-Pourçain et Pierre de la Palu ; ensuite chez les maîtres franciscains, disciples de Jean Duns Scot : Robert Cowton, Alexandre d'Alexandrie, Hugues de Novo Castro et Pierre Auriol. Nous arrivons ainsi en 1320. La thèse traditionnelle, issue de Cicéron, conserve des partisans mais rencontre des adversaires ; au contraire la thèse d'Aristote recueille, peut-on dire, l'assentiment unanime des maîtres dominicains et franciscains. O. L.

2693. J.-P. Muller O. S. B. *Les reportations des deux premiers livres du Commentaire sur les Sentences de Jean Quidort de Paris O. P.* — Angelicum 33 (1956) 361-414.

Dom M. prépare l'édition du Commentaire sur les Sentences de Jean Quidort († 1306). La transcription et la collation des deux premiers livres l'autorise à présenter les conclusions suivantes sur la transmission du texte. Si l'on s'en rapporte au Mémoire justificatif de Jean Quidort, il n'existait que des reportations de son enseignement, et l'étude des anciens catalogues des écrivains dominicains ne nous donne aucune précision. Reste donc l'examen des sept manuscrits qui ont conservé le texte : *Bâle Univ. B. III. 13* (= *B*), *Paris Maz. 889* (= *M*), *Florence Naz. Conv. soppr. A. 3. 1153* (= *F*), *Vienne Nat. 2165* (= *V*), *Bologne Archiginnasio A. 913* (= *C*), *Admont Stiftsbibl. 60* (= *A*), *Reims Ville 469* (= *R*). D'un examen approfondi de ces témoins, il résulte que, malgré leur belle calligraphie, tous ces textes sont des reportations. Il y a deux reportations différentes : *a* et *b* ; *a* est représenté par *A* ; *b* se répartit elle-même en deux groupes : *BMF* (= *b'*) et *VC* (= *b''*) ; *b'* et *b''* sont deux rédactions différentes de la même reportation *b* ; et *b'* est plus proche de la reportation *b* que *b''*.

Comme le note dom M., l'idéal serait sans doute de faire une édition à deux étages, reproduisant les deux reportations *a* et *b* ; mais où trouver le mécène pour financer l'entreprise ? Il sera préférable de ne publier que la reportation *b* qui avait la préférence au moyen âge. En appendice, dom M. édite la première question du livre I du Commentaire selon les deux réportations *a* et *b* : on y voit sur le vif combien elles diffèrent l'une de l'autre. Ce beau travail de dom M. est une heureuse contribution à l'histoire, peu connue encore, de la reportation ; et par le soin du détail et la clarté de l'exposé il est en outre l'annonce d'une belle édition. O. L.

2694. R. Aramón i Serra. *Projecte de publicació de les obres espirituals d'Arnau de Vilanova.* — Butlleti de la Societat catalana d'Estudis historics 1 (1952) 97-100.

Expose le projet d'édition des écrits spirituels d'Arnaud de Villeneuve entrepris par l'Institut d'estudis catalans et qui comprendra trois volumes.

2695. R. L. John. *Dantes Autographen.* — Österreich. Akad. Wiss., Philos.-hist. Kl., Anzeiger 87 (1950) 24-32.

Le ms. *Vat. lat. 3207*, qui contient des poèmes d'Arnaut Daniel, provient de la bibliothèque de Fulvio Orsini, lequel l'acquit en 1524. A la suite d'une série d'hypothèses (écriture antérieure à 1350, — quoique autrefois on la situait à la fin du XIVe siècle — ; admiration de Dante pour Arnaut Daniel ; similitude de cette écriture avec celle de Dante telle que la décrivait Leonardo Bruni), M. J. est fort tenté d'admettre que les nombreuses gloses latines qui entourent les poèmes du f. 9r à 41v sont de l'écriture de Dante. Mais, en l'absence de tout point de comparaison possible avec un autographe certain, l'étude qui pourrait fournir l'argument le plus solide n'est pas entamée : l'examen du contenu de ces gloses.

H. B.

2696. V. Pernicone. *Per il testo critico del « Convivio ».* — Studi danteschi 28 (1949) 145-182.

Tiré déjà à peu d'exemplaires en 1942, ce travail reprend l'examen de la tradition manuscrite du *Convivio*. Tous les manuscrits connus de cette œuvre remontent à un archétype *x* dont le texte contenait déjà des lacunes et des corrections. E. G. Parodi et F. Pellegrini, sans pouvoir aller jusqu'au bout de leur démons-

tration, les avaient divisés en deux grandes familles α et β, elles-mêmes partagées en groupes et sous-groupes. L'édition de G. Vandelli et G. Busnelli en 1934-37 (voir *Bull.* III, nº 1107) accepta ce classement, mais apporta quelques modifications aux corrections adoptées par l'édition de la *Società dantesca italiana* en 1921. M. P. discute une série de ces modifications, en général heureuses, puis dresse le tableau des erreurs et des lacunes communes à α et β, donc existant déjà dans l'archétype *x*. Ces erreurs et lacunes sont si nombreuses qu'il est impossible de les faire remonter à l'autographe. Après avoir parlé des « arétinismes » qu'on a reconnus dans l'archétype et qu'il a lui-même tendance à minimiser fortement, M. P. revient au classement des manuscrits et aboutit à la conclusion qu'au lieu de cette division bipartite en familles α et β, il faut admettre une triple famille α, β et γ, cette dernière étant formée par les quatre manuscrits du sous-groupe *f* de α chez Parodi. Cette nouvelle famille γ dériverait d'ailleurs elle aussi du même archétype *x*. H. B.

2697. M. SAMPOLI SIMONELLI. *Contributi al testo critico del « Convivio »*. — Studi danteschi 30 (1951) 23-127 ; 31 (1953) 59-161.

Mme S. reprend elle aussi (voir *Bull.* VII, nº 2696) l'étude des manuscrits du *Convivio*. Elle divise les 36 témoins qu'elle a pu collationner en 4 groupes dont elle cherche à démêler les rapports et à définir les caractéristiques. Elle entreprend alors de remonter à l'archétype lui-même, en examinant une à une les lacunes et les erreurs qu'il contenait déjà, pour essayer d'en reconstituer le texte. Nous ne pouvons suivre dans le détail cet exposé très fouillé. Il nous suffit d'en signaler l'importance pour la critique textuelle du *Convivio*. Malgré les nombreuses études qui l'ont précédé, cet examen de Mme S. fera certainement faire un nouveau pas en avant à l'établissement du texte du *Convivio*. H. B.

2698. R. PALGEN. *Die Spur des « Timaios » in Dantes Paradiso*. — Österreich. Akad. Wissensch., Philos.-hist. Kl., Anzeiger 92 (1955) 272-284.

Selon M. P., on ne pénètre toute la profondeur de la pensée de Dante dans le dernier tercet de la *Divine Comédie* qu'en y reconnaissant d'une part l'influence du *Timée* 90 B, où la perfection et la béatitude suprêmes sont assimilées au mouvement circulaire perpétuel des sphères célestes, d'autre part l'idée aristotélicienne du premier moteur immobile répandant dans ces sphères l'élan cosmique de l'amour. Cela explique aussi pourquoi Dante a choisi de terminer son poème précisément par cette évocation. Mais, dans la pensée platonicienne, suivant l'opinion courante au moyen âge, Dante a introduit une perspective eschatologique, qui se dessinait déjà chez Plotin et fut accentuée par les philosophes arabes et juifs. L'ordre de l'univers est identifié à celui de la béatitude. Pour représenter cette béatitude Dante emprunte ses images au Pseudo-Denys, à Alain de Lille, au *Somnium Scipionis*, à la *Métaphysique* d'Avicenne et aussi au *Timée*. Au *Paradis* 4, 49-60, il se réfère expressément au *Timée* 42 B et, dans le retour de l'âme à l'étoile sous l'influence de laquelle elle est née et a vécu, il voit un thème eschatologique, une représentation de la béatitude éternelle. H. B.

2699. R. PALGEN. *Dante und Plotin*. — Österreich. Akad. Wissensch., Philos.-hist. Kl., Anzeiger 86 (1949) 527-534.

M. P. souligne sur trois points importants la parenté manifeste des idées de Dante avec les doctrines plotiniennes : les âmes retournent après la mort dans l'astre qui les a influencées pendant leur vie terrestre ; les êtres du monde supé-

rieur se reflètent l'un dans l'autre et l'univers est connu dans chacun d'eux et chacun d'eux dans l'univers ; le principe de l'émanation et la métaphysique néoplatonicienne de la lumière. Sans nul doute, Dante n'a pu connaître directement la pensée de Plotin, mais les voies indirectes ne lui manquaient pas : Proclus, le Pseudo-Denys, Macrobe et, ajoute M. P. mais à tort, la *Theologia Aristotelis*.

H. B.

2700. R. PALGEN. *Eine bisher nicht beachtete Quelle des « Paradiso »: die Theologia Aristotelis.* — Roman. Forsch. 63 (1951) 36-60.

M. P. veut prouver que Dante a certainement connu la *Theologia Aristotelis*. Pour ce faire, il établit suivant sa méthode habituelle une série considérable de rapprochements entre le traité néoplatonicien et la manière dont Dante se représente l'ordonnance du monde céleste et la béatitude des bienheureux. Ce serait impressionnant si l'on connaissait une traduction latine de la *Theologia Aristotelis* antérieure au XVIe siècle. M. P. conclut que, à côté de la cosmologie d'Avicenne et d'Averroès, on peut assigner quatre sources principales au *Paradis* de Dante : les idées astrologiques courantes, les écrits du Pseudo-Denys, le commentaire de Macrobe sur le *Somnium Scipionis* et la *Theologia Aristotelis*. C'est une vue peut-être trop unilatérale et certainement fausse en ce qui concerne le dernier ouvrage. H. B.

2701. R. PALGEN. *Dante und Avicenna.* — Österreich. Akad. Wissensch., Philos.-hist. Kl., Anzeiger 88 (1951) 159-172.

M. P. voit dans la conception que Dante se fait de la béatitude, spécialement aux chants 28 et 29 du *Paradis*, deux traits fondamentaux : d'une part la montée purificatrice de l'âme qui, en s'élevant de sphère en sphère dans la contemplation de l'ordre de l'univers, s'approche de plus en plus de la béatitude ; d'autre part, l'assimilation des « moteurs » des sphères célestes aux chœurs des anges. En analysant ces idées, M. P. montre que le poète dépend ici en grande partie des théories de la Métaphysique d'Avicenne, qu'il transpose dans sa vision poétique. La connaissance de cette source permet de se rendre compte plus exactement de la structure du poème, et en même temps de comprendre le pourquoi de certains développements, — comme par exemple celui sur la matière et la forme, *Par.* XXIX, 22-35, — qui, à première vue, sembleraient des hors-d'œuvre. H. B.

2702. R. PALGEN. *Philosophische Kosmologie als Bauplan von Dantes Paradiso.* — Österreich. Akad. Wiss., Philos.-hist. Kl., Anzeiger 87 (1950) 311-322.

M. P. veut montrer par un nouvel exemple combien Dante est imprégné des traditions philosophiques médiévales. Toute sa structure du royaume des bienheureux reflète la cosmologie néoplatonicienne. Se limitant à trois points qu'il intitule : 1) *Das Band des Universums* ; 2) *Der Parallelismus der Steigerung* ; 3) *Das Sichverähnlichen mit dem höchsten Gut*, M. P. apporte des parallèles très étroits avec Averroès et Avicenne, en particulier avec l'*Epitome Metaphysices*. Sans vouloir exclure la possibilité d'une connaissance indirecte de ces sources par le poète, M. P. croit plutôt que Dante s'en est imprégné directement. H. B.

2703. MEISTER ECKEHART. *Deutsche Predigten und Traktate.* Herausgegeben und übersetzt von J. QUINT. — München, C. Hanser, 1955 ; in 8, 547 p. Mk. 17.80, rel. 25.

Ce petit volume bien présenté est certainement l'un des plus précieux qui existent sur Maître Eckhart. Il publie en effet, en allemand moderne, une bonne partie des œuvres du grand mystique rhénan, en se basant sur les meilleures éditions existantes. Il y a d'abord une série de « traités », traduits sur le texte de E. Diederich, basé lui-même fondamentalement sur le ms. *Karlsruhe St. Blaise 84*, de 1477. Suit la traduction du *Livre de la consolation divine* et *De l'homme noble*, faite sur le texte qu'en a donné M. Q. lui-même dans l'édition de Stuttgart (voir *Bull.* VII, nos 717 et 1543). Puis 59 sermons, dont les 23 premiers traduisent ceux dont l'original se lit déjà dans ce qui a paru de l'édition de Stuttgart (voir *Bull.* VII, no 1542) ; les autres traduisent des textes édités autrefois par F. Pfeiffer ou parfois Ph. Strauch, compte tenu des remarques critiques données naguère par M. Q. dans son ouvrage sur la tradition textuelle des œuvres d'Eckhart (voir *Bull.* II, no 187). M. Q. a fait suivre ces traductions des *Eckehart-Legenden*, donnant quelques lumières sur sa physionomie spirituelle, et de la fameuse bulle de Jean XXII, du 27 mars 1329. L'introduction donne un excellent résumé de la vie et de la doctrine spirituelle du Maître. On le voit, en attendant l'édition complète des sermons allemands, on a déjà ici un texte en allemand moderne qui en donne sans doute l'essentiel. Si l'on y joint l'avantage, qui manque parfois aux volumes de l'édition de Stuttgart, d'une version faite précisément en allemand moderne, on comprend le grand mérite du volume que nous présentons ici.

F. V.

2704. J. Ancelet-Hustache. *Maître Eckhart et la mystique rhénane* (Maîtres spirituels, 7). — Paris, Éditions du Seuil, 1956 ; in 12, 192 p.

Ce petit volume est certainement l'un des meilleurs que l'on puisse recommander sur les grands mystiques rhénans. Il fait honneur à la collection qui l'a adopté et où l'on a déjà remarqué une formule neuve qui donne à des figures célèbres un relief excellent. Ici aussi le texte est agrémenté de suggestives reproductions, empruntées pour la plupart à l'iconographie ou à la paléographie médiévales. Il faut ajouter seulement que l'ouvrage s'étend en fait principalement sur Maître Eckhart et cherche à caractériser ce qui doit être connu de sa vie, de son œuvre et de sa mystique. La section consacrée à cette dernière (p. 52-74) est sans doute l'une des plus utiles du volume et aidera à lire Eckhart. Des extraits empruntés à ses œuvres les plus caractéristiques sont traduits ensuite ; ils proviennent des Instructions spirituelles, du Livre de la consolation divine et des Sermons. L'auteur a laissé pour la partie finale du volume tout ce qui est relatif au procès de Maître Eckhart : résumé précieux, dont on apprécie les jugements nuancés ; Mme A.-H. admet en bref que « la commission d'Avignon n'a pas condamné la doctrine d'Eckhart, mais les formules extrêmes, paradoxales », formules qui pouvaient ne pas choquer des moniales cultivées, mais bien des fidèles « simples ». Une section nouvelle aborde alors « la mystique rhénane après Maître Eckhart », où l'on retrouve les mêmes qualités ; la tendance de l'auteur est seulement d'étendre quelque peu la zone d'influence des Rhénans : on le lui concèderait volontiers pour Ruysbroeck, mais moins facilement pour les grands initiateurs de la *Devotio moderna* et l'*Imitatio*, et encore moins pour les mystiques anglais du XIVe siècle, ou même, à travers les mystiques flamands, pour Thérèse d'Avila et Jean de la Croix (p. 171). L'ouvrage s'achève par une section sur les commentateurs modernes d'Eckhart (mais c'est plutôt fragmentaire et fait assez peu de cas de l'immense littérature allemande récente sur le sujet) et par une bibliographie, restreinte aux éditions, traductions et travaux d'accès facile pour le lecteur de langue française.

F. V.

2705. A. MAURER. *John of Jandun and the Divine Causality.* — Mediaeval Studies 17 (1955) 185-207.

M. M. édite une *Quaestio disputata* sur la causalité efficiente divine due à ce représentant de l'averroïsme latin au XIVe siècle. Jean de Jandun s'y montre, conclut-il, plus fidèle interprète d'Averroès que, plus tard, au XVIe siècle, un Zimara, en dépit des objections que Grégoire de Rimini fit à son interprétation. L'édition est basée fondamentalement sur le ms. *Florence Naz. Conv. soppr. I. III. 6*, f. 122-123, en tenant compte des variantes de *Vat. lat. 6768* et *Vat. Ottob. lat. 318.* F. V.

2706. D. W. ROBERTSON, Jr. *The Cultural Tradition of « Handlyng Synne ».* — Speculum 22 (1947) 162-185.

D'un examen d'ensemble de l'ouvrage et de la recherche du but avoué de l'auteur, M. R. conclut que l'*Handlyng Synne* de Robert Mannyng est un manuel de confession destiné aux laïques, illustré d'*exempla* et d'exposés théologiques. L'examen de la littérature pénitentielle antérieure le confirme dans cette interprétation. Cette tradition éclaire aussi le sens qu'il faut accorder aux « péchés secrets » dont Mannyng ne veut pas traiter. De même sa manière de procéder par questions est tout à fait usuelle. La principale différence vient de ce que l'*Handlyng Synne* est destiné aux laïcs et non plus aux confesseurs eux-mêmes. Mais pour situer exactement ce traité, de même que son modèle, le *Manuel des péchés*, dans la littérature pénitentielle du moyen âge et pouvoir désigner ses sources avec plus de précision, il faudrait étudier de plus près tout le matériel inédit du XIIIe siècle encore très mal connu. H. B.

2707. W. MEYER O. F. M. *Psalterium glossatum des Fr. Johannes von Sommerfeld O. F. M. aus dem Anfang des 14. Jahrhunderts.* Geschichts- und literarkritische Untersuchung des handschriftlichen Werkes. — Franzisk. Studien 38 (1956) 322-370.

Le P. M. examine l'exégèse du psautier telle qu'elle se révèle au début du XIVe siècle au couvent franciscain de Görlitz en Silésie. Il en reste notamment un témoin dans le commentaire de *Wolfenbüttel Herzog-August-Bibl. 3026*, dû au franciscain Jean de Sommerfeld († entre 1348 et 1361). L'auteur esquisse de façon très documentée la biographie de celui-ci, puis son œuvre exégétique. Il décrit les manuscrits qui restent de son commentaire des psaumes et édite les sections relatives aux psaumes messianiques 1 et 21. Il en compare ensuite diverses sections avec des textes voisins qu'on lit dans la *Glossa ordinaria* et chez Pierre Lombard, notamment les citations de saint Augustin. Les notes qui suivent cherchent à déterminer le caractère christologique et ecclésiologique de ces comment taires, et leur emploi de l'exégèse typique ou allégorique. Un mérite du P. M. est d'avoir identifié le commentaire du psautier de *Görlitz 122* avec celui de Jean de Sommerfeld. F. V.

2708. G. M. LÖHR O. P. *Über die Heimat einiger deutschen Prediger und Mystiker aus dem Dominikanerorden.* — Zeitschr. deutsches Altert. deutsche Liter. 82 (1948-50) 173-178.

Collection de brèves notices dans lesquelles le P. L. rassemble une foule de détails biographiques sur 34 personnages de l'Ordre dominicain qui se sont distingués en Allemagne aux XIVe et XVe siècles comme prédicateurs ou écrivains mystiques. H. B.

2709. W. Rath. *Der Gottesfreund vom Oberland.* Sein Leben, geschildert auf Grundlage der Urkundenbücher des Johanniterhauses « Zum Grünen Wörth » in Strassburg. 2. Auflage. — Stuttgart, Verlag Freies Geistesleben, 1955 ; in 12, 130 p. Mk. 6.80.

Ce volume reproduit un original datant de 1930. Rappelons que l'auteur rassemble tous les documents relatifs à la figure énigmatique de cet « Ami de Dieu de l'Oberland », resté dans l'anonymat. Il croit qu'il s'agirait bien d'une personnalité réelle, et non d'une figure légendaire (comme le tenait notamment le P. H. Denifle). La thèse de M. R. reste certainement à démontrer. On apprécie cependant dans ce volume la publication, ou au moins un résumé, des documents qui peuvent servir à établir la réalité du personnage. F. V.

2710. K. Heitmann. *Petrarca und der Humanismus des 12. Jahrhunderts.* — Romanische Forschungen 68 (1956-57) 149-151.

Dans le *De remediis utriusque fortunae* (II, 36) est cité un vers d'Hildebert de Lavardin. M. H. montre que cette citation n'est pas unique chez Pétrarque. Il est donc probable que le poète a connu directement les œuvres d'Hildebert. Il le cite d'ailleurs avec un certain dédain, comme c'est aussi le cas d'autres écrivains du XII[e] siècle, dont il n'appréciait guère les qualités littéraires : Alain de Lille, Jean de Hanville, Jean de Salisbury, etc. H. B.

2711. U. Bosco. *Petrarca e il Rinascimento.*— Studi petrarcheschi 6 (1956) 246-247.

M. B. regrette que dans un volume comme *Le mouvement doctrinal du IX[e] au XIV[e] siècle* (*Histoire de l'Église,* fondée par A. Fliche et V. Martin, t. XIII) les pages consacrées par M. de Gandillac à *Pétrarque et ses ennemis padouans* (p. 399-416) n'ont même pas la qualité d'une honnête information. Elles ignorent tout des problèmes qui se posent et des études qui leur ont été consacrées ; elles tranchent avec une désinvolture simpliste des questions fort complexes et enfoncent avec fracas des portes largement ouvertes. Les mêmes défauts se retrouvent dans les appréciations sur Dante. C'est dommage qu'un tel jugement doive être porté ne fût-ce que sur une section minime d'une collection aussi sérieuse. H. B.

2712. Raymundus Jordanus (detto l'« Idiota »). *Contemplazioni sull' amor divino.* Traduzione, introduzione e note di E. Piovesan. — Firenze, Libreria Editrice Fiorentina, 1954 ; in 12, 154 p. L. 750.

Cette traduction est faite d'après les *De amore divino contemplationes* contenues dans les *Opera omnia* édités par le jésuite Théophile Raynaud (Paris 1654). M. P. l'a fait précéder d'une bonne introduction sur la vie de Raymond Jourdan et sur l'authenticité, le style et la spiritualité du *De amore.* Donnant enfin une bibliographie, ces pages constituent une bonne synthèse de ce qu'on sait sur cet auteur qui a voulu rester dans l'oubli, et sur son œuvre la plus répandue. F. V.

2713. E. F. Jacob. *Essays in the Conciliar Epoch.* Second Edition with two further chapters and critical comments. — Manchester, University Press, 1953 ; in 8, viii-264 p. Sh. 25.

Aux études rassemblées dans l'édition de 1943 (voir *Bull.* V, n° 239), qui vont de l'activité conciliaire en Angleterre et sur le continent aux Frères de la vie

commune, et de Thierry de Niem et John Fortescue à Nicolas de Cues, M. J. a joint des notes qui, chapitre par chapitre, tiennent compte de la bibliographie récente.

Il y joint aussi un essai original sur la *verborum florida venustas*, c'est-à-dire sur les registres, formulaires et florilèges parmi lesquels éminent ceux de Whethamstede, le polygraphe abbé de Saint-Alban, où quiconque avait à écrire à des « patrons », curie épiscopale ou curie romaine, trouvait parterre diapré à son choix, canevas, paradigmes, références et citations ad hoc. L'essai qui suit lui est connexe : il traite des pétitions que les clercs anglais désargentés introduisaient auprès du Saint-Siège en vue d'obtenir des provisions de bénéfices.

Un spécialiste, sagace et clair, sans prétentions doctrinales ou techniques, discute de près les thèses défendues par les tenants de la suprématie conciliaire et s'intéresse en même temps aux idées et aux formes influencées déjà par les divers courants humanistes des XIVe et XVe siècles. O. H.

2714. *Die Matrikel der Universität Wien.* Im Auftrage des Akademischen Senates herausgegeben vom Institut für österreichische Geschichtsforschung. Bd. I : *1377-1450.* Lief. 1-2 (Publikationen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung, VI. Reihe : Quellen zur Geschichte der Universität Wien, 1. Abt.). — Graz, H. Böhlau, 1954 et 1956 ; 2 fasc. in 4, 712-XXVIII p. Mk. 32 et 56.

On sait quelle source irremplaçable est la matricule pour l'histoire d'une université. Cette vérité se vérifie d'une manière frappante dans le cas de l'université de Vienne : fondée en 1365 par le duc Rodolphe IV, elle n'enregistra les inscriptions qu'à partir de 1377, et l'obscurité qui entoure cette première décade de son existence est due en grande partie à cette lacune.

La matricule de Vienne est conservée en une série de 14 volumes manuscrits allant de 1377 à 1850. L'édition présente, qui envisage la publication de quatre tomes, se limitera à la période comprise entre les origines et l'année scolaire 1631-32, c'est-à-dire les 5 premiers volumes de la collection manuscrite. Ce premier tome, complet en deux fascicules, offre le contenu des deux premiers codices, de 1377 à 1450. Ceux-ci, longtemps disparus, furent retrouvés au siècle dernier et purent rejoindre les autres en 1876 dans les Archives de l'université. Ils sont décrits dans l'introduction, due à l'archiviste M. F. Gall. Au début les étudiants sont inscrits par facultés, mais dès 1385 on y substitue la distinction par nations (*Australium, Rhenensium, Ungarorum, Saxonum*). Les inscriptions se bornent en général au nom de l'étudiant, à son lieu d'origine et à la taxe payée. Le personnel non enseignant attaché à l'université y est mentionné aussi, car il relève de la juridiction du recteur et jouit des privilèges académiques. Ce sont tous les « suppôts » de l'université. Pendant les trois quarts de siècle que couvre ce volume le nombre des immatriculés s'élève à 19.526, avec des pointes de spéciale affluence pour les années 1411-1415 et 1446-1450. Les membres de la nation rhénane sont presque aussi nombreux que ceux des trois autres nations réunies, parce que Vienne attirait beaucoup d'étudiants de l'Allemagne du Sud et de l'Ouest. Le corps enseignant représentait, lui aussi, un chiffre imposant. Vers le milieu du XVe siècle, il comptait environ 150 membres en activité (maîtres, docteurs, licenciés), et chaque année on créait environ 200 bacheliers. L'introduction de M. G. nous apporte encore quelques explications sur la taxe attachée à l'inscription à la matricule, son estimation suivant l'état social ou la charge de l'inscrit, la facilité avec laquelle les étudiants pauvres en étaient exemptés. L'édition (p. 1-282), fort soignée, reproduit aussi fidèlement que possible les registres originaux. Mais

elle se borne à cela. On ne pouvait songer à annoter de détails biographiques cette liste de presque 20.000 noms ; ce sera l'œuvre de travaux futurs. Ça et là quelques sobres notes relèvent toutes les particularités du manuscrit dignes d'être retenues. Le second fascicule (p. 283-712) consiste en une table exhaustive des noms de personnes ou de lieux, qui ne couvre pas moins de 428 pages. Ce sera une mine de précieux renseignements. Souhaitons voir paraître bientôt les volumes suivants. H. B.

2715. S. Axters O. P. *Geschiedenis van de vroomheid in de Nederlanden. III : De Moderne Devotie, 1380-1550.* — Antwerpen, De Sikkel, 1956 ; in 8, VIII-498 p. Fr. 380, rel. 430.

Ce volume fait suite à ceux dont nous avons déjà décrit les qualités éminentes et qui tentent de tracer la courbe de l'histoire de la spiritualité néerlandaise, issue fondamentalement, selon l'auteur, de Jean Ruysbroeck et de ses disciples (voir *Bull.* VI, n°s 693 et 2222). Cette fois le P. A. entreprend de décrire la spiritualité du XVe et du début du XVIe siècle. Cette période est dominée par ce grand phénomène spirituel auquel est resté attaché le nom de *Devotio moderna.* Le P. A. en décrit les origines en les situant dans le cadre de la situation religieuse de la fin du XIVe siècle dans l'Église et aux Pays-Bas. Puis ses principaux initiateurs et leurs fondations diverses : Frères et Sœurs de la vie commune, congrégation de Windesheim. Parmi les noms auxquels l'auteur s'arrête spécialement figure, comme on devait s'y attendre, celui de Thomas a Kempis, qui est aussi celui de l'auteur de l'*Imitatio.* La suite du volume passe alors en revue la vie spirituelle des divers ordres ou mouvements religieux de l'époque qui subirent plus ou moins l'influence de la *Devotio moderna* : chartreux (il nous a semblé ici que le P. A. accordait trop peu de place à Denys de Ryckel, dont l'œuvre monumentale, pour ne pas être écrite en langue néerlandaise, est cependant très importante pour l'histoire des doctrines spirituelles et théologiques de son siècle), prémontrés, cisterciens, bénédictins, mendiants, ermites de Saint-Augustin, béguines, tertiaires, laïcs.

La méthode d'exposition du P. A. est bien connue maintenant : chaque chapitre commence en général par décrire les sources utiles, puis passe en revue la biographie du personnage qu'il étudie, ou bien l'activité extérieure s'il s'agit d'institutions, et enfin leur vie proprement spirituelle et la littérature spirituelle correspondante. Cette méthode a l'avantage d'une très grande clarté, mais laisse cependant un peu l'impression d'un morcellement. En particulier, c'est sans doute à cette méthode qu'il faut attribuer ce fait singulier que le P. A. ne consacre explicitement que deux pages (p. 414-415) à la *Devotio moderna* comme prodrome de la Réforme : c'est vraiment expédier trop vite une grave question. Certes le P. A. montre ce que fut la crise religieuse de l'époque. Mais quand il décrit le rôle attractif qu'y jouèrent les institutions nouvelles de Windesheim (qui se sont très vite révélées indispensables, après quelques années sans base traditionnelle suffisante), il le voit beaucoup plus s'exerçant sur les ordres religieux et sur les écoles spirituelles que sur la réforme de l'Église en général. Quant à l'influence de Windesheim sur ces ordres et ces écoles, elle constitua alors en quelque sorte leur commun dénominateur, et le P. A. remarque lui-même que ce lien, en des cas d'espèce, a pu être assez ténu.

Où il nous semble que le dessein d'ensemble du P. A. prête encore à discussion c'est le lien de la spiritualité néerlandaise de ces années finales du moyen âge avec Ruysbroeck. Certes, comme il le dit, les auteurs qui l'ont lu et qui se sont inspirés de lui ont pu mettre l'accent sur des aspects divers de sa doctrine sans jamais la

répéter telle quelle. Mais, précisément, on se demande si la *Devotio moderna*, insistant dans son ensemble sur l'ascèse comme elle le fit, n'a pas été en quelque sorte une réaction plutôt énergique contre les excès de la spéculation spirituelle et théologique qui, à la fin du XIVe siècle, en vint à décevoir plus d'un « spirituel » : qu'on lise à ce propos certaines pages de l'*Imitatio*. Or Ruysbroeck avait encore une foi sans faille dans la vertu de la « mystique spéculative ». Même un Denys de Ryckel préférera, sans doute très consciemment, s'inspirer plutôt de saint Thomas — spéculatif très modéré par rapport à ceux du siècle suivant et cependant très spirituel — et surtout des Pères.

Ces réflexions portent plutôt, on le voit, sur la ligne d'ensemble des travaux que le P. A. veut résumer en sa *Geschiedenis van de vroomheid*; mais elles ne veulent cependant laisser aucune impression fâcheuse : le P. A. a rassemblé dans ce volume comme dans les précédents une somme extraordinairement précieuse de renseignements. Les bibliographies notamment (le t. III leur consacre 40 pages) sont à elles seules de la plus grande utilité. L'historien de la spiritualité de la fin du moyen âge, même en dehors des Pays-Bas, ne peut ignorer l'œuvre du P. A. ni s'en passer. F. V.

2716. R. Post. *Hendrik Eger von Kalkar en Geert Groote.* — Studia catholica 21 (1946) 88-92.

On sait le rôle que le P. J. van Ginneken fait jouer au chartreux Henri Eger dans sa théorie sur les origines de l'*Imitatio Christi*. M. P. pose la question : que nous apprennent en réalité les sources historiques sur les relations qui auraient existé entre Henri Eger et Gérard Groote ? Des quatres vies de Gérard Groote, les deux plus anciennes ignorent tout d'une part prise par Eger à sa conversion ; celle écrite par Thomas a Kempis est la seule à parler de l'influence d'un prieur de la chartreuse de Munnikhuizen, sans dire qu'il s'agit d'Eger ; celle de Pierre Horn enfin attribue la conversion de Groote au chanoine Jean d'Arnhem, mais il ajoute que selon certains (c.-à-d. Thomas a Kempis) le prieur Eger de Kalkar y eut aussi sa part. Tout cela rend bien faibles les preuves de relations entre Eger et Groote, d'autant plus que, comme le montre M. P., Thomas a Kempis ne visait peut-être même pas Eger et que, lors du séjour de Groote à Monnikhuizen, l'ancien prieur n'y était plus. H. B.

2717. M. Van Woerkum. *Moderne devotie en lekensvroomheid.* — Streven 10 (1956-57) 119-126.

L'auteur fait une synthèse historique des origines de la *Devotio moderna*, sans guère dépasser la fin du XIVe siècle, et montre comment il faut comprendre, ou nuancer, l'affirmation qui tend à réduire ce mouvement à un mouvement « laïc ». Il fut plutôt une revalorisation de la vie monastique, en même temps qu'il prêchait hardiment une conception peu optimiste du mariage. F. V.

2718. R. Guarnieri. *Per la fortuna di Ruusbroec in Italia. Le sorprese di un codice Vaticano.* — Rivista Storia Chiesa Italia 6 (1952) 333-364.

M. G. décrit soigneusement le ms. *Vat. lat. 1041*, originaire de la France septentrionale durant les premières années du XVe siècle. Il contient entre autres la traduction latine des *Noces spirituelles* de Ruysbroeck. Un examen attentif montre qu'il constitue une sorte de dossier rassemblé personnellement par Pierre d'Ailly alors qu'il était évêque de Cambrai (1393-1411), dont dépendait Groenen-

dael. Ce dossier n'est pas sans intérêt pour l'histoire des doutes qui furent émis à l'époque sur l'orthodoxie du *De ornatu*. En appendice, description du ms. *Bologne Univ. 2073* qui contient aussi un texte du *De ornatu*. F. V.

2719. D. Bianchi. *Relazioni universitarie tra Pavia e Piacenza.* — Bollettino storico piacentino 50 (1955) 62-79.

En se basant sur le *Codice diplomatico dell'Università di Pavia* édité par R. Maiocchi en 1905-15, M. B. dresse la liste des personnages originaires de Plaisance et des régions voisines qui étudièrent et enseignèrent à l'université de Pavie des environs de 1380 au début du XVIe siècle. Sur chacun d'eux il donne maints détails biographiques. Il a exclu de ses recherches la brève période (1399-1402) pendant laquelle le *Studium* de Pavie fut transféré à Plaisance même. H. B.

2720. S. K. Heninger. *The Margarite-Pearl Allegory in Thomas Usk's « Testament of Love ».* — Speculum 32 (1957) 92-98.

Cette allégorie, présente en ce poème de l'écrivain anglais Thomas Usk († 1388) comme en d'autres, a des origines déjà décelables dans l'Écriture. L'auteur analyse à ce propos les données utiles du *Testament*. F. V.

2721. G. Mollat. *Jean de Cardaillac, un prélat réformateur du clergé au XIVe siècle.* — Revue Hist. ecclés. 48 (1953) 74-121.

Retenons de cet article, surtout occupé à décrire l'histoire de Jean de Cardaillac († 1390), l'appendice sur ses sermons, authentiques ou non, d'après *Paris Nat. lat. 3294* et *1465*, et *Toulouse 342* (p. 109-121). F. V.

2722. Henrici Totting de Oyta *Quaestio de Sacra Scriptura et de veritatibus catholicis.* Ad fidem manuscriptorum edidit A. Lang. Editio altera (Opuscula et textus, 12). — Monasterii, Aschendorff, 1953 ; in 12, 78 p.

Réédition de la *Quaestio* dont ce *Bulletin* a rendu compte naguère (voir II, n° 720-721) et qui prenait deux fascicules des *Opuscula et textus*. Cette fois, les 3 articles de la *Quaestio 2a primi Sententiarum* sont édités ensemble. L'introduction a été légèrement remaniée. Certains défauts signalés ici à propos de la première édition, comme le vague laissé autour de quelques sigles, n'ont pas reçu d'amélioration. On déplore aussi que certaines notes au bas des pages soient reproduites de l'édition antérieure sans tenir compte de la nouvelle pagination. F. V.

2723. B. Decker. *Ein fundamental theologischer Traktat des Mittelalters.* — Wissensch. u. Weisheit 18 (1955) 217-219.

Recension de la réédition de la *Quaestio* d'Henri Totting de Oyta (voir *Bull.* VII, n° 2722). Entre autres remarques, M. D. souligne sa dépendance par rapport à Guillaume d'Ockham. F. V.

2724. R. R. Betts. *The Influence of Realist Philosophy on Jan Hus and His Predecessors in Bohemia.* — Slavonic and East European Review 29 (1950-51) 402-419.

Malgré le nominalisme dominant à Prague à la fin du XIVe siècle, le réalisme y connut un renouveau qui n'était pas dû seulement à l'influence de Wyclif. Avant que les œuvres de ce dernier y fussent connues, ce réveil se dessinait parmi les maîtres tchèques de l'université, en opposition aux maîtres allemands ralliés plutôt au nominalisme régnant. M. B. attribue cette tendance réaliste chez les jeunes maîtres tchèques à l'influence de la Nation anglaise à Paris, à laquelle ces éléments d'Europe orientale étaient rattachés pendant leurs études sur les bords de la Seine. Mais c'est surtout chez Matthieu de Janov que les idées religieuses apparaissent liées au réalisme philosophique. M. B. souligne ce réalisme dans sa conception de l'Église et dans sa doctrine eucharistique. A côté de l'influence de l'université de Paris, où il passa dix années, Matthieu de Janov subit celle de son maître Jean Milíč de Kroměříž, lequel n'était point universitaire, mais dont les préoccupations morales et mystiques dénotent cependant un esprit orienté vers le réalisme. Ses sermons, à côté des ouvrages de Matthieu de Janov, imprégnèrent de leur doctrine toute la génération des réformateurs tchèques de la fin du XIVe siècle. Ce n'est qu'alors, en 1398 exactement, que furent connus les écrits de Wyclif, qui vinrent renforcer le courant réaliste resté jusque là plus ou moins implicite. Hus s'en inspirera surtout dans ses théories ecclésiologiques, et Jérôme de Prague en poussera peut-être encore plus loin que lui les conséquences. La forme première de cette étude, qui était une conférence, explique sans doute la tendance de M. B. à dramatiser l'opposition du nominalisme et du réalisme (il n'envisage d'ailleurs que le réalisme exagéré) au moyen âge et à marquer fortement certains traits au détriment des nuances. P. 404, on parle de Durand de Saint-Pierre au lieu de Durand de Saint-Pourçain et l'on fait « probably » de Jean Buridan un fondateur de l'université de Vienne. H. B.

2725. R. R. Betts. *Some Political Ideas of the Early Czech Reformers.* — Slavonic and East European Review 31 (1952-53) 21-35.

Quoique les précurseurs de Jean Hus n'aient pas manifesté d'intérêt particulier pour les théories politiques et n'aient jamais songé à appuyer sur l'action politique les réformes morales qu'ils préconisaient, on peut cependant trouver chez eux les premières idées dont le développement servira plus tard de base à la doctrine de la suprématie totale de l'État, même sur le spirituel. C'est à déceler ces premières orientations qu'est consacrée l'étude de M. B. Il les découvre surtout dans les *Regulae Veteris et Novi Testamenti* de Matthieu de Janov et dans les nombreux traités et sermons de Jean Hus, ainsi que dans les exposés plus systématiques de son Commentaire sur les Sentences et de son *De Ecclesia*. Il interroge aussi les œuvres de Jean Milíč, Thomas de Štítného, des deux renégats wyclifites Étienne de Znojma et Étienne Páleč, de Jakoubek de Štríbra et de Jérôme de Prague. Toutes les tendances des Pères et de la scolastique se rencontrent pêle-mêle chez les auteurs du XIVe siècle, avec cependant un penchant général à s'appuyer sur l'Écriture et sur saint Augustin pour insister sur le rôle légitime et providentiel du pouvoir civil. Ce n'est qu'aux premières années du XVe siècle que les idées de Richard FitzRalph et de Wyclif serviront de catalyseur pour produire le système politique de Hus et de ses successeurs. Le principe fondamental en était que la rectitude morale est la condition nécessaire à l'exercice du pouvoir, aussi bien civil que religieux. Il était complété par ce second principe que la réforme ecclésiastique est un droit et un devoir de l'État, à imposer au besoin par la force. Mais M. B. ne manque pas de souligner la distance qui sépare les réformateurs tchèques de Wyclif : les circonstances politiques et le tempérament national suffisaient à les rendre moins confiants dans le pouvoir des autorités civiles et plus enclins à reconnaître le pouvoir de l'Église en matière

de foi et de mœurs, du moins en théorie. Hus semble parfois accepter dans toute sa rigueur la doctrine wyclifite du *dominium ex gratia* ; à d'autres moments il paraît en redouter les conséquences, par exemple dans l'administration des sacrements. A Constance, Hus rétracta la rigide doctrine de Wyclif qu'on lui reprochait. Jérôme de Prague adopta la même attitude. Ils revenaient ainsi à l'ancienne tradition tchèque telle que Matthieu de Janov l'avait exposée dans ses *Regulae*. La validité des sacrements administrés par des prêtres indignes était admise. En acceptant ces vues sur les relations entre moralité et autorité, Jean Hus ouvrait à ses disciples une voie qui, tout en admettant la critique de Wyclif, essayait d'en neutraliser les conséquences anarchistes. H. B.

2726. J. Hollander. *« Moedes or Prolaciouns » in Chaucer's « Boece »*. — Modern Lang. Notes 71 (1956) 397-399.

Dans sa traduction de *De consol. Philos.* I, pr. 1 : ...*nunc leviores, nunc graviores modos succinat*, Chaucer a cru devoir ajouter la glose : « moedes or *prolaciouns* ». M. H. montre comment les théories musicales contemporaines lui ont fait commettre cette erreur. H. B.

2727. A. Williams. *Chaucer and the Friars*. — Speculum 28 (1953) 499-513.

Analyse des critiques que Chaucer fit aux réguliers de son temps. Similitudes avec ce qu'on lit chez Guillaume de Saint-Amour et l'archevêque d'Armagh Richard FitzRalph.

2728. A. Williams. *Two Notes on Chaucer's Friars*. — Modern Philology 54 (1956-67) 117-120.

M. W. a déjà montré que les traits décochés par Chaucer aux moines mendiants s'inspiraient de la littérature suscitée par la querelle des mendiants et des séculiers à Paris au XIIIe siècle. Il indique ici une source beaucoup plus proche, que Chaucer a dû très probablement connaître : le *Protectorium pauperis* du carme Richard Maidstone, défenseur des mendiants contre les attaques lancées dans ses sermons (non conservés, semble-t-il) par le séculier Jean Ashwardby, curé de Sainte-Marie à Oxford et disciple de Wyclif. Ce traité, écrit sans doute en 1380, est conservé dans *Oxford Bodl. e Mus. 86*, f. 106^r-175^v et, pour le dernier tiers, dans *Bodl. e Mus. 94*. M. W. en publie trois extraits. H. B.

xve s. **2729.** M. Vischer. *Jan Hus. Aufruhr wider Papst und Reich*. — Frankfurt a. M., Societäts-Verlag, 1955 ; in 8, 415 p.

Ce volume est la réédition revue d'un original publié en 1940 et confisqué presque aussitôt par la police secrète allemande de l'époque. Il se présente comme un récit de la vie et des événements qui marquèrent la carrière de Jean Hus. M. V. n'entoure son travail d'aucun appareil scientifique, en ce sens que pas une référence, pas une mention des sources ne vient interrompre la marche du récit. Le lecteur en est réduit à le croire sur parole. Seuls quelques *excursus*, rejetés à la fin, traitent de quelques points controversés ou latéraux, ou bien traduisent des documents (comme les propositions condamnées en 1415). En dépit d'un accent qui touche parfois au plaidoyer en faveur de son héros, ce volume se laisse lire à peu près comme un roman. C'est surtout le cas pour le procès final et l'exécution.

F. V.

2730. P. PIÉTRESSON DE SAINT-AUBIN. *Documents inédits sur l'installation de Pierre d'Ailly à l'évêché de Cambrai en 1397.* — Biblioth. École Chartes 113 (1955) 111-139.

Quoique sans portée doctrinale, signalons cette publication qui apporte quelques précisions à la biographie de Pierre d'Ailly. Il s'agit de 12 lettres, dont 10 émanent de Pierre d'Ailly lui-même, se rapportant pour la plupart à sa désignation à l'évêché de Cambrai par Benoît XIII et aux difficultés qu'elle rencontra de la part du duc de Bourgogne Philippe le Hardi. Ces documents proviennent du fonds de l'évêché de Cambrai conservé aux Archives du Nord à Lille. H. B.

2731. P. M. GATHERCOLE. *The Manuscripts of Laurent de Premierfait's « Du cas des nobles » = Boccaccio « De casibus virorum illustrium ».* — Italica 32 (1955) 14-21.

Ce traité de Boccace fut traduit par deux fois en français par Laurent de Premierfait : en 1400 et 1409. Le nombre des manuscrits qui en sont conservés prouve le succès que ces traductions rencontrèrent et quelle influence elles exercèrent sur la formation de l'humanisme en France. Tandis que G. SARTON (*Introduction to the History of Science,* t. III, Baltimore 1931, p. 1805) en signalait une trentaine, ce chiffre était porté à une quarantaine avec Mlle F. SMITH (*Laurent de Premierfait's French Version of the « De casibus virorum illustrium » and its Influence in France,* dans *Revue Littér. comparée,* 1934, 516 sv.) et à une cinquantaine avec M. G. C. PURKIS (*Laurent de Premierfait,* dans *Italian Studies* 4, 1949, 28 sv.). De nouvelles recherches de Mlle G. le fait monter à présent à plus de 65 manuscrits des deux traductions, dont 22 à la Bibliothèque nationale de Paris, 18 dans d'autres bibliothèques françaises et le reste disséminé dans les autres bibliothèques d'Europe et d'Amérique. H. B.

2732. P. M. GATHERCOLE. *Two Old French Translation of Boccaccio's « De casibus virorum illustrium ».* — Modern Lang. Quart. 17 (1956) 304-309.

Il s'agit des deux traductions faites successivement par Laurent de Premierfait en 1400 et 1409. M. G. expose brièvement la technique du traducteur et les différences qu'on peut relever entre les deux traductions, dont la seconde eut beaucoup plus de succès que la première. H. B.

2733. F. SIMONE. *Contributi per la storia della fortuna del Boccaccio in Francia.* — Convivium 23 (1953) 620-623.

A propos des derniers travaux sur la question, M. S. réaffirme (voir *Bull.* VII, n° 987) l'influence profonde du *De casibus virorum illustrium* de Boccace sur la formation morale des humanistes français aux XVe et XVIe siècles. Il ajoute quelques indications précises sur l'emploi du *De casibus* par Martin Le Franc, Charles d'Orléans, Christine de Pizan, Robert Gaguin, Philippe de Commynes, et sur l'influence de deux autres œuvres latines de Boccace, le *De claris mulieribus* et le *De genealogiis.* H. B.

2734. E. ZEEMAN. *Nicholas Love — a Fifteenth Century Translator.* — Review English Studies, n. s. 6 (1955) 113-127.

Nicolas Love fut prieur de la chartreuse de Mount Grace dans le Yorkshire de 1409-10 à 1421 et il y mourut en 1424. On lui doit la première traduction anglaise intégrale des *Meditationes vitae Christi* sous le titre de *Mirror of the Blessed Life of Jesu Christi*, qu'il fit suivre d'un traité original sur le saint Sacrement. Cette traduction connut un vif succès et exerça une grande influence sur la spiritualité du peuple anglais. Mlle Z., qui en prépare l'édition critique, en connaît 38 manuscrits complets, et sept éditions imprimées en parurent encore avant 1530, après les deux premières publiées par Caxton en 1486 et 1495. Plutôt qu'une traduction fidèle c'est une adaptation du texte latin des *Meditationes*, suivant le double but poursuivi par Love : d'une part en faire une lecture accessible à tous les fidèles, — de là la suppression de certains développements doctrinaux ou se rapportant plus directement à la vie contemplative, — d'autre part s'en servir pour réfuter les erreurs des Lollards, — de là certaines additions dans ce but. Mlle étudie surtout les qualités littéraires de la traduction. De Love lui-même on ignore tout avant son apparition comme chartreux à la récente fondation de Mount Grace.

H. B.

2735. E. Zeeman. *Punctuation in a Early Manuscript of Love's Mirror.* — Review English Studies, n. s. 7 (1956) 11-18.

Mlle Z. décrit et discute le système de ponctuation employé par le scribe du *Mirror of the Blessed Live of Jesu Christi*, traduction des *Meditationes vitae Christi* par Nicolas Love (voir *Bull.* VII, no 2734), dans *Cambridge Univ. Libr. Addit. 6578*, du début du XVe siècle et originaire de la chartreuse de Mount Grace, dont Love fut prieur de 1410 à 1421. Ce manuscrit nous ramène donc dans le voisinage immédiat de l'auteur. Sa ponctuation, très méthodique, poursuit un but rhétorique autant que grammatical.

H. B.

2736. P. Glorieux. *L'enseignement universitaire de Gerson.* — Rech. Théol. anc. méd. 23 (1956) 88-113.

Dépouillement de l'œuvre gersonienne et recherches chronologiques, permettant d'esquisser ce que fut l'enseignement universitaire de Gerson et les innovations qui le caractérisent. Ce dernier point particulièrement, M. G. voudrait le mettre en relief au cours des 25 ans d'enseignement du chancelier (1388 à 1415 environ) ; mais cette étude reste à faire sur la base de l'enquête ici résumée. On apprécie le tableau synthétique qui met en parallèle les dates d'un côté, et de l'autre les prédications, les lettres, les leçons et les traités de Gerson durant cette période (p. 112-113).

F. V.

2737. P. Glorieux. *Une énigme gersonienne.* — Mélanges Science relig. 10 (1953) 5-8.

Sur le sens d'une pièce de vers contenue dans les *Opera* de Gerson (éd. E. Du Pin III, p. 428) : *Carmen de purificatione sensuum interiorum.*

2738. E. Garin. *Motivi della cultura filosofica ferrarese nel Rinascimento.* — Belfagor 11 (1956) 612-634.

M. G. remarque avec raison qu'au XVe siècle les hommes nouveaux qui, un peu partout, influèrent réellement sur la pensée européenne n'apprirent pas en général à connaître les philosophes dans les écoles où continuaient à s'interpréter

Avverroès ou la pensée scolastique médiévale, mais chez les maîtres de latin et de grec qui leur mettaient en main les œuvres originales de Platon, d'Aristote, d'Hippocrate, de Galien, de Strabon, de Pline, de Celse, etc. Ainsi, par exemple, le nordique Rodolphe Agricola pendant ses années d'études à Ferrare. La figure dominante de ce *studium* ferrarais durant une trentaine d'années (1429-1460) fut Guarino de Vérone. M. G. rappelle les répercussions sociales et politiques qu'eurent son enseignement et celui de son école, ainsi que l'orientation nettement platonicienne du *studium* ferrarais. A propos de ce courant platonicien de l'humanisme, M. G. souligne très justement son caractère polémique, qu'il ne faut pas perdre de vue si l'on veut comprendre cette orientation intellectuelle, caractère polémique dirigé non contre Aristote lui-même, mais contre l'aristotélisme scolastique, contre une théologie absorbée par les doctrines péripatéticiennes.

H. B.

2739. R. RUDOLF. *Der Verfasser des « Speculum artis bene moriendi »*. — Österreich. Akad. Wiss., Philos.-hist. Kl., Anzeiger 88 (1951) 387-398.

Parmi les traités médiévaux de la bonne mort, ce *Speculum* est un des plus répandus. Il a été attribué aux théologiens les plus divers. Comme il s'inspire de l'*Opus tripartitum* de Gerson, on peut exclure les noms antérieurs à 1408, date de composition de cet ouvrage. Par ailleurs, les plus anciens manuscrits remontent à 1431, ce qui élimine les candidats postérieurs, comme le cardinal Dominique Capranica. Un manuscrit de la traduction allemande du *Speculum* l'attribue à un maître de Vienne et porte la date de 1435. M. R. affirme que cette date est celle de la copie du manuscrit et non celle de la composition du traité. Il voudrait fixer celle-ci, au moyen d'arguments assez faibles il est vrai, vers 1414-1419 et identifier l'auteur avec le théologien viennois Nicolas de Dinkelsbühl. Si l'on admet la date proposée, cette candidature offre, en effet, beaucoup de vraisemblance. H. B.

2740. D. STAFFA. *Tractatus Iohannis ab Imola super Schismate Occidentis*. — Rivista Storia Chiesa Italia 7 (1953) 181-224.

Ce traité inédit a été composé en 1408 ou 1409 par le canoniste Jean d'Imola († 1436) pour défendre le pape Grégoire XII contre les griefs que lui opposait le camp d'Urbain VI lors du schisme d'Occident. Après une analyse, M. S. l'édite d'après l'unique texte qui en reste, contenu dans le ms. *Vat. lat. 5608*. F. V.

2741. R. RUDOLF. *Thomas Peutner und seine Betrachtung über das Vaterunser*. — Österreich. Akad. Wiss., Philos.-hist. Kl., Anzeiger 87 (1950) 279-295.

M. R. rappelle le peu que l'on sait de la vie de Thomas Peutner, — *plebanus in castro*, confesseur du duc Albert V, mort en 1439, — et énumère les ouvrages qu'on peut lui attribuer. C'est un écrivain ascétique, traducteur et adaptateur de théologiens viennois. Mais on aurait tort de le prendre pour un simple compilateur. M. R. le montre pour sa *Betrachtung über das Vaterunser*. De son propre aveu, il s'y inspire étroitement d'Henri de Langenstein et surtout de son maître Nicolas de Dinkelsbühl, mais il les adapte d'une manière originale à son but particulier, qui est en premier lieu, ici comme dans ses autres ouvrages, d'exciter à l'amour de Dieu. M. R. analyse ce traité et dresse une liste des manuscrits autrichiens de tous les écrits qu'on peut attribuer à Thomas Peutner. — Ne pourrait-on reconnaître ce théologien dans le *Thomas Pewntner* cité en 1411 par la matricule de l'université de Vienne récemment éditée (fasc. 1, Graz 1954, p. 84) ?

H. B.

2742. G. Fabiani. *Appunti sulla predicazione di S. Bernardino nella Marca Anconetana e particolarmente in Ascoli.* — Miscellanea francesc. 55 (1955) 593-603.

M. F. recueille les témoignages sur les multiples séjours de saint Bernardin de Sienne dans le diocèse et la ville d'Ascoli à partir de 1427. A défaut d'autres témoignages, l'auteur note les indices de la dévotion et de la tradition locale attestant la réalité de huit miracles accomplis par le saint après sa mort à Ascoli (1444-1448). En appendice, M. F. publie quelques documents d'archives relatifs à ces miracles. F. V.

2743. F.-X. Grondin. *Early Business Manuscript.* — Bulletin New York Public Library 57 (1953) 620.

M. G. signale l'acquisition récente par la New York Public Library d'un manuscrit du *De contractibus et usuris* de saint Bernardin de Sienne (c'est-à-dire la section du carême *De evangelio aeterno* comprenant les sermons 32-45), d'une écriture italienne du XVe siècle. Il n'en dit rien de plus. H. B.

2744. L. Luszczki O. F. M. *De quibusdam sermonibus S. Bernardini Senensis a S. Joanne Capistranensi reportatis.* — Archivum francisc. histor. 49 (1956) 345-351.

Montre que cinq sermons au moins de la collection autographe de saint Jean de Capistran (*Capestrano Conv. francesc. 31*) sont en réalité des reportations de sermons de saint Bernardin de Sienne prononcés à Florence en 1424.

2745. A. Campana. *Un nuovo dialogo di Lodovico di Strassoldo O. F. M. (1434) e il « Tractatus de potestate regia et papali » di Giovanni di Parigi.* — Miscellanea Pio Paschini (voir *Bull.* VI, nº 887) II, 127-156.

Le manuscrit *Vat. Chig. D. VI. 97* conserve l'exemplaire dédié à l'empereur Sigismond d'un traité *De regia ac papali potestate* écrit en 1434 par le franciscain Ludovic de Strassoldo († 1451). En l'étudiant, M. C. s'est aperçu qu'il n'était qu'un simple plagiat du *De potestate regia et papali* de Jean Quidort, récemment publié par dom J. Leclercq (voir *Bull.* IV, nº 1825). L'auteur s'est contenté de lui donner un cadre au goût du jour : il l'a transformé en un dialogue qui se serait prolongé pendant plusieurs jours dans sa cellule de franciscain à Venise entre lui-même et son ami Françóis Barbaro. Malgré le moindre intérêt que cela lui confère, ce traité reste un témoin des théories sur les deux pouvoirs à l'époque du concile de Bâle. Il est intéressant de relever, pour l'évolution des idées d'Aeneas Silvius Piccolomini, — à qui le manuscrit appartint, — une note autographe de celui-ci (du temps de son pontificat, il est vrai), mettant le lecteur en garde contre le *venenatum dogma huius scelesti opusculi*. M. C. édite quelques passages du traité, entre autres la lettre d'envoi à l'empereur Sigismond. H. B.

2746. M. Martins S. J. *O « Livro do desprezo do mundo » de Isaac de Nínive em medievo-português.* — Boletim de Filologia 13 (1952) 153-163.

Le P. M. fait connaître une traduction portugaise du *Liber de contemptu mundi* du moine nestorien Isaac de Ninive. Elle est conservée dans le ms. *Lisbonne, Torre do Tombo, Alcob. CCLXX* (*Livraria 771*), f. 14-101, écrit vers la fin du XVe siècle. Elle a été faite sur le texte latin du traité (cf. PG 86, 811-886), dont un manuscrit existait aussi à l'abbaye d'Alcobaça (*Lisbonne Bibl. nac. Alcob. CCLXI/387*, f. 95^{v}-115^{v}, écrit en 1409). Le P. M. caractérise cet écrit ascétique en en publiant quelques extraits, ainsi que la table de ses chapitres. Comme beaucoup d'autres traités du même genre, il connut des abrégés, dont un exemple portugais est signalé dans *Évora Bibl. publ. CXIII/1-40*. H. B.

2747. P. Luis Suárez. *Noemática bíblico-messiánica de Alfonso Tostado de Madrigal, obispo de Avila, 1400-1455* (Collegium theologicum Claretianum Calceatense). — Madrid, Editorial Coculsa, 1956 ; in 8, 159 p.

Cette étude n'est qu'une partie d'une thèse importante concernant l'œuvre exégétique de Tostado. Le but du P. L. est d'offrir déjà à la science biblique moderne la contribution importante d'un auteur ancien sur le problème du sens ou des sens de l'Écriture. Le P. L. étudie systématiquement l'œuvre considérable de Tostado avec l'intention d'établir si l'évêque d'Avila a défendu l'unité ou la pluralité du sens de la Bible. Il conclut que Tostado est partisan de ce que nous appellerions le sens plénier : un sens littéral unique, avec un double objet, l'un direct et immédiat, l'autre plus élevé et plus parfait. Le chap. 6 compare sa position avec celle de ses prédécesseurs et contemporains, en particulier saint Jean Chrysostome, saint Augustin, saint Thomas d'Aquin, Nicolas de Lyre et Paul de Burgos. C. V. P.

2748. A. Sacchetti Sassetti. *Giovanni da Capestrano inquisitore a Rieti.* — Archivum francisc. histor. 49 (1956) 336-338.

Publie un document (*Rieti, Arch. notariales, Atti di Pietro Grimaldi, vol. 5*, f. 392) portant mention d'une mitigation de peine accordée à deux anciennes « hérétiques » liées aux fraticelles, mitigation accordée par l'inquisiteur saint Jean de Capistran. F. V.

2749. *Cusanus-Texte.* IV : *Briefwechsel des Nikolaus von Kues.* Dritte Sammlung : *Das Vermächtnis des Nikolaus von Kues. Der Brief an Nikolaus Albergati nebst die Predigt in Montoliveto (1463)*. Herausgegeben und im Zusammenhang mit dem Gesamtwerk erläutert von G. von Bredow (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Kl., 1955, Abhandlung 2). — Heidelberg, C. Winter, 1955 ; in 8, 109 p. Mk. 14.80.

Au début de juin 1463 le cardinal Nicolas de Cues, qui se trouvait à Montepulciano, se transporta à l'abbaye proche du Mont-Olivet et le 5 juin, en la fête de la Trinité, y procéda à la vêture d'un novice, en prononçant un sermon de circonstance. Rentré peu après à Montepulciano, il adressa à ce novice, le 11 du même mois, une lettre, véritable traité de vie spirituelle, dont on a voulu marquer le but par ces mots de la phrase introductive : *ut quantum sufficit se ipsum cognoscat.*
Ce sermon et cette lettre sont présentés ici comme une trouvaille de M. P. O. Kristeller dans les manuscrits *Sienne Bibl. com. G XI 26*, f. 39^{r}-41^{r} (sermon) et *G IV 1*, f. 160^{r}-162^{v} (lettre), lequel la communiqua à E. Hoffmann, alors à la tête de la « Cusanus-Commission » pour l'édition des œuvres de Nicolas de Cues

entreprise par l'Académie de Heidelberg. Photographiés par M. B. Decker, ces textes furent ensuite confiés par Mgr J. Koch à M[lle] von B. qui nous en fournit aujourd'hui une excellente édition. Mais, fait curieux, aucun de ces intermédiaires pas plus que l'éditrice, n'a remarqué qu'au moins l'existence de la lettre était connue depuis une cinquantaine d'années et même, ainsi que nous l'a aimablement signalé M. R. Klibansky, qu'elle avait été éditée par W. Rubczyński dans la revue *Przeglad filosoficzny* 1902, p. 268-283. Cette publication n'était cependant pas passée inaperçue à cette époque en Allemagne, car H. von Struve, dans une chronique sur *Die polnische Philosophie der letzten zehn Jahre, 1894-1904,* dans *Archiv für Geschichte der Philosophie* 18 (1905) 571, la faisait connaître en ces termes : « Einen interessante Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters lieferte Rubczyński ebenfalls durch Veröffentlichung eines unedierten Briefes von Nicolaus Cusanus an den Noviziaten Nicolaus im Kloster Monte Oliveto aus dem Jahre 1463. Diesen Brief fand Rubczyński in der Stadtbibliothek zu Siena als Kopie aus dem 16. Jahrhundert und edierte ihn in der Philosophischen Revue Weryhos 1902, pp. 268-283. Die Authentizität dieses Briefes begründet der Herausgegeber durch einen Vergleich seines inhaltes mit dem 3. Buch des Cusanus *De idiota,* sowie mit dem 3. Buch von dessen *De docta ignorantia* wo gleiche Redewendungen und Anschauungen zu finden sind. Dieser Brief ist eine Admonition, die zur Selbsterkenntnis anregen will als dem Wege, der zur wahren Unsterblichkeit führe ».

Quoi qu'il en soit, on est heureux de trouver ces textes plus accessibles dans la collection des *Cusanus-Texte,* d'autant plus qu'ils y sont accompagnés d'un érudit commentaire historique et surtout doctrinal. Le novice olivétain qui fut l'occasion de ce sermon et de cette lettre appartenait, selon M[lle] v. B., à la famille des Albergati ; mais les arguments avancés ne nous paraissent pas apodictiques. Sans doute était-il dans ce cas apparenté au cardinal Nicolas Albergati († 1443), avec lequel Nicolas de Cues avait entretenu des relations personnelles au temps du concile de Bâle et après. Ce novice devait d'ailleurs mourir quelques mois plus tard.

Le commentaire de M[lle] v. B. (p. 60-106) expose les idées foncières de la lettre en les replaçant dans le cadre de la pensée cusienne. Elle appelle ce document le « testament » spirituel du cardinal, en ce sens qu'on y retrouve en résumé tout l'essentiel de son œuvre philosophique, spécialement de ses écrits de maturité. Si ce copieux commentaire de 47 pages n'a rien négligé qui puisse éclairer les 16 pages que comporte le texte latin de la lettre (sans parler de la traduction allemande qui l'accompagne), on a cependant l'impression qu'il a moins bien rendu le rayonnement religieux qui émane de la pensée du cardinal. H. B.

2750. *Nicolaus de Cusa of von Kues.* — Clair-Lieu 14 (1956) 89-90.

Reproduit le récit de l'octroi de l'indulgence du jubilé aux habitants de Ruremonde par le cardinal Nicolas de Cues, lors de son passage dans cette ville, le 27 septembre 1451. Le texte est emprunté à l'obituaire des Croisiers de Ruremonde conservé dans *Vienne Nat., series nova, 12752,* f. 1[r]. Détail à ajouter au relevé de l'itinéraire du cardinal pendant sa légation de 1451-52 fait par Mgr J. Koch, *Nicolaus von Cues und seine Umwelt,* Heidelberg 1948, p. 134. H. B.

2751. L. M. J. Delaissé. *Le manuscrit autographe de Thomas a Kempis et « L'Imitation de Jésus-Christ ».* Examen archéologique et édition diplomatique du *Bruxellensis 5855-61* (Publications de Scriptorium, 2). — Anvers, Standaard-Boekhandel, 1956 ; 2 vol. in 4, IX-548 p. et 2 pl. Fr. 750, rel. 850.

Ces deux volumes sont de la plus grande importance. Peut-être même sont-ils les plus importants qui aient jamais été publiés sur l'*Imitatio* et la question séculaire de son auteur. La grande originalité de M. D. n'est pas tellement d'avoir donné une excellente édition diplomatique de l'autographe conservé à Bruxelles, daté de 1441 et signé de Thomas a Kempis. Ceci cependant suffirait déjà à consacrer la valeur de son éditeur : cette édition est très soignée ; elle cherche à reproduire le manuscrit aussi fidèlement que possible, ligne par ligne, page par page, en restituant (par des italiques) les abréviations et en adoptant un système de signes simples et faciles à comprendre pour avertir le lecteur des suppressions, additions, substitutions, inversions, altérations et restaurations qui émaillent ce manuscrit.

Mais l'intérêt principal de ces volumes nous paraît autre. L'examen « archéologique » attentif de cet autographe a mené en effet M. D. a des conclusions de la plus extrême importance. Le premier volume (p. 1-150) est consacré à exposer au lecteur tous les faits, parfois minimes, souvent complètement passés inaperçus des meilleurs éditeurs, qui l'ont amené à voir dans ce recueil de treize opuscules spirituels, dont seuls les quatre premiers correspondent à l'actuelle *Imitatio* (et encore dans l'ordre des livres actuels I-II-IV-III), non seulement un texte écrit de la main de Thomas, mais un ensemble de traités qui sont bien son œuvre. La quantité considérable de remaniements, le fait que ces opuscules ont été, en règle à peu près générale, matériellement indépendants jusqu'au moment où ils ont été reliés ensemble, l'examen des types de papier, de l'évolution de l'écriture et de la décoration, tout cela montre qu'on a affaire à un texte qui a connu divers états avant d'être copié dans le *Bruxellensis*. De ces états, la tradition manuscrite a gardé d'ailleurs les traces. Et d'autre part le fait que les quatre premiers opuscules, très tôt copiés ensemble, ont circulé anonymement pendant un certain temps, a pu inviter des scribes à leur attribuer des auteurs divers.

On remarque que M. D., avec le plus grand soin, a séparé l'examen archéologique du manuscrit du problème de son authenticité, le second ne recevant ses éléments solides de solution que des données fournies par le premier. Il a mis ainsi en relief le travail long et patient d'un auteur qui a amélioré sans cesse sa propre œuvre. Cela suffit à M. D. pour conclure sans aucune hésitation qu'il n'y a qu'à « rejeter comme superflue l'hypothèse de la composition de la première *Imitatio* par Gérard Groote et de remaniements successifs par ses disciples, jusqu'à Thomas, dernier en date. Reste ouverte, cependant, la question des sources de notre auteur » (p. 146). On ne peut assez louer M. D. de son travail magistral, et souhaiter que la voie qu'il a tracée soit suivie par ceux qui cherchent la solution d'autres problèmes où « l'archéologie du texte » a son mot à dire. F. V.

2752. *De middelnederlandse vertaling van De imitatione Christi (Qui sequitur) van Thomas a Kempis in Hs. Leiden, Maatschappij der Nederlandse Letterkunde 339*. Uitgegeven, ingeleid en toegelicht door C. C. DE BRUIN. — Leiden, E. J. Brill, 1954 ; in 4, XI-341 p. Fl. 29.

Cette édition présente le plus grand intérêt. On sait en effet que le P. J. van Ginneken S. J., dans sa thèse bien connue qui situe en Gérard Groote et non en Thomas a Kempis les véritables origines de l'*Imitatio*, prétend que l'original de ces quatre livres célèbres est néerlandais. M. de B. publie le plus ancien de ces textes néerlandais, non pas en édition diplomatique, mais en une édition fidèle qui a cependant le souci d'en mettre le texte à la portée du lecteur (restitution des abréviations et de la ponctuation ; présentation qui ne cherche pas à reproduire absolument celle du manuscrit). En appendice, en plus des notes indispensables à la compréhension du texte ainsi restitué et d'un glossaire, M. de B. donne les

variantes présentes en plusieurs autres manuscrits de cette version du livre III ; il ne le fait pas pour le livre II (elles ont été éditées naguère par M[lle] L. Veldhuis; voir *Bull.* II, nº 724), ni pour les livres I et IV (dont il n'y a pas d'autre manuscrit que celui de Leiden). On peut encore trouver dans cet appendice une liste très complète des manuscrits qui contiennent des versions néerlandaises, même fragmentaires, de l'*Imitatio*, ainsi que les éditions imprimées anciennes ; y est jointe une liste semblable des manuscrits et éditions des versions allemandes.

Mais l'intérêt de ce volume vient surtout de son introduction étendue (résumée en une « conclusion » d'un français un peu difficile, p. 337-341). Cette introduction rencontre de front la thèse énoncée plus d'une fois par le P. van Ginneken d'un original néerlandais remontant à Groote. Elle tend à montrer l'invraisemblance psychologique, et même littéraire, de cette attribution à Groote. Mais surtout elle attire l'attention sur le fait que le texte du manuscrit de Leiden ne peut être qu'une version d'un original écrit en une autre langue : un tableau comparatif d'un choix de textes représentant les sept rédactions néerlandaises indépendantes connues du livre I, les six du livre II et les cinq des livres III et IV, mis en regard du texte latin qui ne comporte que des variantes mineures dans les manuscrits, met en une lumière éclatante l'invraisemblance d'un original néerlandais (p. 294-329). C'est là l'un des grands mérites de ce travail admirablement mené et bien présenté. Avec celui tout récent de M. Delaissé (voir *Bull.* VII, nº 2751) il a contribué très efficacement à donner enfin à la thèse « kempiste » des bases plus solides que « les difficultés des autres thèses ». F. V.

2753. L. Kern. *Zur Verfasserfrage des Imitatio Christi.* — Ons geest. Erf 28 (1954) 27-44, 151-171.

Examen attentif de divers critères philologiques, menant M. K. à la conclusion que Gérard Groote est l'auteur de l'*Imitatio.*

2754. P. Scazzoso. *Conobbe l'autore dell' « Imitatio Christi » le opere di Seneca ?* — Scuola cattol. 84 (1956) 369-384.

Met en relief les points de contact nombreux entre des thèmes esquissés par l'*Imitatio* et les œuvres de Sénèque, notamment la méditation de la mort, et entre des procédés littéraires comparables.Ce qui inclinerait M. S. à attribuer l'*Imitatio* « à une mentalité latine », en l'espèce Gersen, abbé de Verceil ! F. V.

2755. G. Ponte. *La datazione del « Teogenio » di L. B. Alberti.* — Convivium 23 (1955) 150-159.

La composition du dialogue moral *Teogenio* de Leon Battista Alberti doit se placer entre juin 1434 et la fin de 1441. M. P. essaie de préciser davantage. En se basant sur l'état d'âme général que reflète le traité et sur la crise de pessimisme que traversa alors l'auteur, il croit que l'époque qui conviendrait le mieux à la composition du *Teogenio* serait les environs de 1440, préludant ainsi aux grandes œuvres morales de la maturité d'Alberti. H. B.

2756. F. Schalk. *L. B. Alberti und das Buch « Della Famiglia ».* — Romanische Forsch. 62 (1950) 402-416.

Dans cette étude d'allure générale, écrite pour servir d'introduction à une traduction allemande de la *Famiglia* par W. Kraus (encore inédite), M. S. rappelle la carrière de Leon Battista Alberti et marque les principaux traits de sa person-

nalité d'humaniste. Il replace ensuite le traité de la *Famiglia* — dont les trois premiers livres furent composés en 1434 et le 4e, *De amicitia*, en 1441 — dans le cadre et la mentalité de son époque. Il mesure l'influence des idées antiques et du milieu florentin sur la représentation qu'on y trouve de la famille idéale. C'est une bonne initiation à l'œuvre d'Alberti moralisateur et pédagogue. H B.

2757. B. De Boer O. F. M. *De Souter van Alanus de Rupe.* — Ons geest. Erf 29 (1955) 358-388 ; 30 (1956) 156-190.

Après une première partie sur la vie et les écrits du dominicain Alain de la Roche († 1475), le P. De B. examine la place qu'il prit au XVe siècle dans la diffusion du rosaire de trois cinquantaines d'*Ave* et la méditation des mystères. Indications sur les documents, manuscrits ou imprimés, relatifs à ce sujet. Quelques documents inédits sont publiés. F. V.

2758. A. Ghinato O. F. M. *Apostolato religioso e sociale di S. Giacomo della Marca in Terni.* — Archivum francisc. histor. 49 (1956) 106-142, 352-390.

L'auteur utilise et discute la valeur de documents inédits relatifs à l'activité du franciscain saint Jacques de la Marche à Terni, documents conservés dans les archives de cette ville. Ils sont publiés en appendice. Ils donnent des détails sur les deux séjours de Jacques à Terni, en 1444 et 1455, qui eurent des résultats heureux dans la vie de la cité : celui de 1455 encouragea le culte de saint Bernardin de Sienne. F. V.

2759. M. G. Nardi. *Marsilio Ficino, medico.* — Minerva medica 43 (1952) 1-19.

Signalons cette étude sur la profession et les œuvres médicales de Marsile Ficin pour la place que tient l'astrologie à côté de la médecine dans son *De triplici vita.* H. B.

2760. P. Katara. *Das Diminutivum bei Johannes Veghe.* — Annales Academiae Scientiarum Fennicae, ser. B, 84 (1954) 599-627.

Cette étude est consacrée à un phénomène de style qui frappe dans les œuvres de Jean Veghe : l'emploi très fréquent, surtout dans les sermons, du diminutif. Si l'on compare en effet ses écrits à ceux de contemporains tels que Jourdain de Quedlinburg, certains auteurs de la *Devotio moderna* ou la traduction en moyen-néerlandais de l'*Imitation*, le nombre des diminutifs y apparaît beaucoup plus élevé, et M. K. rattache cette fréquence à une coutume locale qui persiste encore aujourd'hui en Westphalie. On trouvera ici (p. 608-627) une liste alphabétique complète de ces diminutifs, avec le contexte et la référence aux œuvres éditées de Jean Veghe. H. B.

2761. K. Holter. *Über einige Privatbibliotheken des 15. Jahrhunderts.* — Antiquariat (Wien) 9 (1953) 137-139.

M. H. reconstitue le contenu de trois bibliothèques privées de la fin du XVe siècle, incorporées par donations à la bibliothèque de l'abbaye bénédictine de Lambach. La première est de Paul de Deggendorf, prêtre du diocèse de Ratis-

bonne, entré à Lambach en 1486 et mort abbé de ce monastère en 1514 ; M. H. énumère 13 incunables et 1 manuscrit qui lui appartinrent. La deuxième est de Wolfgang Eysngeringer, prêtre lui aussi, entré à Lambach en 1489 et mort en 1494 ; sa bibliothèque comprenait 18 incunables et 3 manuscrits. La troisième est d'un Maître Jean Eglmer, curé de Schwanenstadt, dont la bibliothèque fut acquise par le monastère en 1502 ; elle comptait 15 incunables et 5 manuscrits. Ces ouvrages témoignent de la culture théologique et juridique de leurs propriétaires. Ils intéressent aussi l'histoire de la vie intellectuelle à Lambach. Beaucoup d'incunables de cette abbaye ont cependant été dispersés par des ventes après la guerre de 1914-18. H. B.

XVIe s. **2762.** E. G. Krenig. *Ein spätmittelalterlicher Bibliothekskatalog aus dem ehemaligen Zisterzienserinnenkloster Himmelkron.* — Bericht des Histor. Vereins für die Pflege der Gesch. des ehemaligen Fürstbistums Bamberg, Jahrbuch 1954-55, 288-292.

M. K. a identifié sur deux feuillets conservés dans *Bamberg Staatsarchiv Rep. C. 91 a n° 51* les restes d'un inventaire dressé au début du XVIe siècle par l'augustin Nicolas de Kulmbach et provenant selon toute vraisemblance du couvent des cisterciennes d'Himmelkron, au diocèse de Bamberg. L'un des deux feuillets est une liste de livres : ce sont des livres liturgiques et surtout des livres d'édification, des sermons, entre autres de Jourdain de Quedlinburg, de Hugues de Prato O. P. et de Thomas Ebendorfer, recteur de l'université de Vienne, le traité *De decem praeceptis* de Jean Nider O. P., un *Fanum mellis*, sans autre précision, et deux ouvrages plus théologiques : un *Textus Sententiarum cum glosa* et un *Scintillarium*. H. B.

2763. A. L. E. Verheyden. *Beschouwingen bij een recente geschiedenis der Inquisitie in de Nederlanden der zestiende eeuw.* — Sacris erudiri 4 (1952) 384-391.

Mises au point diverses à propos de l'histoire de l'inquisition aux Pays-Bas au XVIe siècle par le P. E. Valvekens O. Praem. (voir *Bull.* VI, n° 1560).

2764. B. Spaapen S. J. *Oorsprong en verspreiding van de Corte Oeffeninghe.* — Ons geest. Erf 27 (1953) 180-197 (à suivre).

Ce petit traité, *Corte Oeffeninghe*, édité par le P. S. en 1947 (*Ons geest. Erf* 21, p. 344-374) et attribué alors à Nicolas Eschius, est étudié cette fois dans sa diffusion dès le XVIe siècle. F. V.

2765. H. Rondet. *Le problème de la nature pure et la théologie du XVIe siècle.* — Rech. Science relig. 35 (1948) 481-521.

A propos de *Surnaturel* du P. H. de Lubac (voir *Bull.* V, n° 724) le P. R. entreprend d'examiner attentivement le problème de la fin naturelle et de mettre en relief certains auteurs anciens que le P. de L. aurait un peu négligés. Son enquête porte sur les théologiens de la fin du moyen âge et tend à montrer que, si la distinction des ordres naturel et surnaturel a pu « apparaître sur le tard », elle a été cependant une acquisition définitive ; mais aussi que « la disjonction entre ordre essentiel et ordre historique », ignorée de saint Thomas et encore de Dominique Soto et de Tolet, n'apparaît qu'avec Bellarmin. Le P. de L. est cependant le témoin d'une réaction saine. F. V.

2766. A. Matanić O. F. M. *Francisci de Castrocaro O. F. M. Oratio seu in Martinum Luterum invectiva in capitulo Ordinis anno 1521 habita.* — Antonianum 31 (1956) 409-418.

Il s'agit d'une *oratio* prononcée au chapitre général de 1521 à Carpi (près de Modène), imprimée et conservée en un unique exemplaire : *Vat. Barb. G. VIII 125, int. 5.* Le P. M. en publie des extraits relatifs à la diffusion de l'Ordre et au danger luthérien. F. V.

2767. J. L. Spicer. *Wimpfeling's Adolescentia, 1505.* — Boston Public Library Quarterly 9 (1957) 54-55.

Note sur l'édition de 1505, à Strasbourg chez Jean Knoblauck, de l'*Adolescentia* de Jacques Wimpfeling (1450-1528), dont la Boston Public Library vient d'acquérir un exemplaire. Ce recueil d'extraits d'auteurs païens et chrétiens fut composé par Wimpfeling en 1498, quand il était professeur à Heidelberg ; il était destiné à la formation morale de Wolfgang, le jeune fils du comte Louis de Löwenstein. H. B.

2768. T. Dhanis. *L'anti-pélagianisme dans le « De captivitate et redemptione humani generis » de Jean Driedo.* — Revue Hist. ecclés. 51 (1956) 454-470.

Ce traité, le dernier qui ait été publié du vivant de Driedo, en 1534, voulait commencer un exposé de l'ensemble de la doctrine chrétienne. Il le fait en fonction des problèmes de l'époque, certes, mais par le biais d'une polémique anti-pélagienne, que M. D. décrit en citant et discutant les textes utiles. Cette polémique est « une des clefs du *De captivitate* ». Il ne s'agit pas d'une réfutation nouvelle d'une erreur ancienne ; il s'agit « de réfuter les accusations proférées par Luther et ses disciples contre la théologie catholique », coupable à leurs yeux d'un pélagianisme opposé cependant à sa pensée traditionnelle. F. V.

2769. Ch. C. Butterworth. *Erasmus and Bilney and Foxe.* — Bulletin New York Public Library 57 (1953) 575-579.

La New York Public Library possède un exemplaire de la première (1516) et de la seconde édition (1519) du Nouveau Testament par Érasme chez J. Froben à Bâle. Dans cet exemplaire de la première édition, un contemporain a souligné dans le texte latin publié en regard du grec tous les passages où Érasme s'est écarté de la Vulgate. A ce propos M. B. précise l'ampleur de cette révision du texte latin par Érasme, plus grande dans la seconde édition que dans la première, et il rappelle l'influence exercée par ce texte sur l'évolution des idées religieuses de Thomas Bilney à Cambridge. H. B.

2770. I. Iriarte. *San Pablo en la primera defensa de la Hispanidad.* — Razón y Fe 142 (1950) 9-26.

Histoire de la polémique entre Érasme et Jacques López de Stúñiga sur l'Espagne, provoquée par le commentaire d'Érasme sur l'Épître aux Romains 15, 24-28.

2771. H. Johnston. *A Note on Cajetan's Use of Aristotle.* — Mediaevalia et Humanistica 8 (1954) 95-98.

Dans le *De cambiis*, cap. 5, nº 249 (éd. Rome 1934, p. 113), à propos des transactions financières, Cajetan cite Aristote : cet emprunt provient, semble-t-il de la Politique I, 9, 1275b 17-33. Examen des versions de ce texte. F. V.

2772. THEOPHRAST VON HOHENHEIM genannt PARACELSUS. *Sämtliche Werke.* 2. Abteilung : *Theologische und religionsphilosophische Schriften.* Bd. IV : *Auslegung des Psalters Davids.* Teil I : *Kommentar zu den Psalmen 75 (76) bis 102 (103).* Bearbeitet von K. GOLDAMMER. — Wiesbaden, F. Steiner, 1955 ; in 8, LIII-347 p. Mk. 38, rel. 44.

L'édition des œuvres complètes de Paracelse, entreprise en 1922 par K. Sudhoff, prévoyait deux sections : les *Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften* et les *Theologische und religionsphilosophische Schriften.* Mais, tandis que la première progressait rapidement et s'achevait dès 1933 avec son volume XIV, la seconde restait en veilleuse. Seul un volume, comprenant 9 traités théologiques, parut en 1923 par les soins de W. Matthiessen. On pouvait même craindre que la mort de Sudhoff en 1938 n'eût mis le point final à l'entreprise. Grâce surtout à la persévérance de M. G., la voici ressuscitée et ce premier volume fait espérer que cette fois l'édition des écrits religieux de Paracelse sera menée à bonne fin.

Le commentaire de Paracelse expose le texte biblique verset par verset. Il est d'allure plus pratique que doctrinale. Il comprend deux parties : du Ps. 75 au 108ᵉ et du 109ᵉ au 150ᵉ ; du moins ce qui en est conservé, car ces deux parties sont intitulées par l'auteur « troisième » et « quatrième » parties, sans qu'on sache si les deux premières ont jamais existé. Il doit dater de 1530. Sept manuscrits en sont connus, dont le plus ancien et le plus complet est *Heidelberg Univ. Pal. Germ. 51* (H_3). Les autres, parfois très fragmentaires, sont *Copenhague Bibl. roy. Coll. Thottiana in 4º 54* (K_1), *Breslau Stadtbibl. Rhed. 334* (B_1), *Wolfenbüttel Landesbibl. Aug. 37.2* (W_5), *Berne Stadtbibl. 529* (Bn_1) et *500* (Bn_2) ; enfin *Prague Nat. VI E e 6*, que M. G. n'a malheureusement pas pu atteindre. C'est, comme de juste, H_3 qui est à la base de l'édition et son texte est adopté en principe. Comme il ne s'agit pas d'autographe, mais de copies et que leur orthographe est très variable, M. G. a suivi certains principes d'uniformisation et de simplification sur lesquels il s'expliquera plus longuement, dit-il, dans le premier volume de la série. Peut-être y trouvera-t-on aussi de plus amples explications sur la manière dont est constitué l'apparat critique des variantes car celui-ci laisse assez souvent perplexe le lecteur qui se demande quelle est la leçon de tel manuscrit. Pour ne citer qu'un exemple, p. 11, l'apparat indique : 6 vor H_3, von B_1 Bn_1 Bn_2; quelle est la leçon de K_1 et W_5 ? *Ibid.* 7 die sie H_3, das sie B_1 W_5 Bn_1 Bn_2 ; que porte K_1 ? *Ibid.* 9 globen H_3, geloben K_1, Bn_1Bn_2, glauben B_1 ; que lit-on dans W_5 ? Avec raison, M. G. a éliminé de cet apparat toute surcharge inutile pour ne garder que les variantes ayant quelque intérêt textuel ou philologique. Un deuxième apparat contient les références bibliques, de brèves explications pour faciliter l'intelligence du texte et quelques indications des parallèles dans les autres œuvres de Paracelse. Pour des raisons purement pratiques M. G. n'a pas suivi les grandes divisions du psautier adoptées par l'auteur et ce volume se termine donc avec le psaume 102(103), avant la fin de ce que Paracelse appelle la « troisième » partie. Espérons que le volume suivant nous apportera bientôt le reste du commentaire. H. B.

2773. E. F. HIRSCH. *The Friendschip of the « Reform » Cardinals in Italy with Damião de Goes.* — Proceedings of the Amer. Philos. Society 97 (1953) 173-183.

Après sa rencontre avec Érasme à Fribourg en 1534 (voir *Bull.* VII, nº 1594) l'humaniste portugais Damien de Goes ne retourna pas à Louvain avant la fin de 1538 ; il se rendit à Padoue, où il suivit les cours de Lazare Bonamico. Il y entra en relations avec les cardinaux Reginald Pole et Pierre Bembo. Il entretint aussi une correspondance avec Sadoleto, qu'il seconda dans ses efforts de réconciliation avec les protestants. Par l'intermédiaire de son beau-frère Splinter van Hargen, il fut mis en rapports avec Madruzzi, cardinal de Trente, avec lequel il avait maints traits communs. Ces relations montrent quel était le climat religieux de ces années où tous les ponts n'étaient pas encore coupés avec les réformateurs et où les esprits les plus éclairés espéraient toujours une réconciliation. H. B.

2774. L. PEREÑA VICENTE. *Diego de Covarrubias y Leyva, maestro de Salamanca. Importantes documentos jurídicos inéditos.* — Revista españ. Derecho canón. 11 (1956) 191-199.

M. P. prépare un travail important sur ce juriste espagnol du XVIᵉ siècle. L'article présent publie un répertoire de ses cours de droit canon, de 1538 à 1548, avec mention des manuscrits où ils sont conservés. On lui doit aussi des annotations critiques sur le *Decretum* de Gratien, datant des années où il était auditeur de la chancellerie royale de Grenade, et une collection des *Leges Gothorum Regum.* M. P. en indique les manuscrits. F. V.

2775. G. MANFREDI. *Uno scrittore piacentino da ricordare : Bartolomeo Fumo.* — Bollettino storico piacentino 50 (1955) 16-21.

Brève notice sur cet écrivain dominicain. Contrairement à l'opinion de Quétif-Echard qui le font mourir dès 1547, M. M. prouve qu'il vivait encore en 1555. On ne peut préciser davantage la date de sa mort. Parmi ses œuvres, furent édités le poème *Philotea* et une encyclopédie canonico-morale, l'*Aurea armilla,* qui connut au moins 25 éditions au XVIᵉ siècle. Un Commentaire des Épîtres de saint Paul est resté inédit. H. B.

2776. R. ROUQUETTE S. J. *Ignace de Loyola dans le Paris intellectuel du XVIᵉ siècle.* — Études 290 (1956) 18-40.

« Inigo s'est trouvé à Paris à un moment crucial de l'histoire de la pensée religieuse, au point de rencontre, en ces années 1528-1535, d'un quadruple courant idéologique : le réformisme ascétique catholique, l'humanisme réformiste, le terminisme intégriste et anti-humaniste, la révolution protestante. Il a sû trouver une voie moyenne relativement équilibrée entre l'intégrisme terministe et l'humanisme réformiste. Quand à la révolte luthérienne... Inigo et ses compagnons n'en ont pas encore saisi toutes les dimensions ».

2777. J.-M. DALMAU S. J. *San Ignacio y los estudios eclesiásticos.* — Estudios ecles. 30 (1956) 295-304.

Souligne l'importance de saint Ignace dans le développement des études ecclésiastiques.

2778. J. BEUMER S. J. *Ignatius von Loyola und die Theologie.* — Theol. u. Glaube 46 (1956) 401-410.

La personnalité comme la vie de saint Ignace révèlent des liens peu profonds avec la théologie. Cependant sa mystique n'est pas étrangère à celle-ci ; et sa Compagnie, sous sa propre conduite, s'est distinguée dans ce domaine. F. V.

2779. J. Iparraguirre S. I. *Armonía sobrenatural de la acción de Dios y del hombre en San Ignacio de Loyola.* — Estudios ecles. 30 (1956) 343-361.

La conception ignatienne de la grâce ; les effets des grâces spirituelles ; la conjonction des valeurs naturelles et surnaturelles ; conséquences pratiques de leur « synchronisation ». Surtout d'après les lettres.

2780. N. Coll S. I. *El amor divino en los Ejercicios.* — Miscelánea Comillas 26 (1956) 151-164.

Examen, sous cet angle, des quatre semaines des Exercices de saint Ignace de Loyola.

2781. H. Carrier S. J. *La « caritas discreta » et les Exercices spirituels.* — Sciences ecclés. 8 (1956) 171-203.

Après avoir défini cette charité mélangée de prudence et de sagesse, le P. C. passe à l'analyse des Exercices de saint Ignace sous ce point de vue et souligne comment ils ont le mérite d'en être devenu « un code pratique pour la sanctification des âmes ». F. V.

2782. J. Solano S. I. *Jesucristo bajo las denominaciones divinas en San Ignacio.* — Estudios ecles. 30 (1956) 325-342.

Ces dénominations (créateur et Seigneur, créateur et rédempteur, juge, Christ notre Seigneur, divine majesté, vérité suprême, bonté infinie, miséricorde infinie, volonté très sainte, Dieu Très-Haut, principe de tous les biens, providence, père des miséricordes) mettent en relief le christocentrisme foncier de saint Ignace.

2783. J. Solano S. I. *Jesucristo en la primera semana de los Ejercicios.* — Miscelánea Comillas 26 (1956) 165-176.

Les trois dernières semaines des Exercices de saint Ignace de Loyola, on le sait, ont comme objet des méditations sur la vie, la passion, la résurrection et l'ascension du Christ. Le P. S. a estimé d'autant plus utile de découvrir la place du Christ dans la première semaine où la méditation ne porte pas directement sur sa personne. Le christocentrisme ignatien en ressort nettement. F. V.

2784. V. Larrañaga S. I. *Tres ideas claves de la espiritualidad ignaciana a través de su libro de los Ejercicios.* — Miscelánea Comillas 25 (1956) 235-266.

Ces trois idées, selon le P. L., sont celles de Dieu créateur, du Christ rédempteur et de Dieu tout en toutes choses.

2785. E. Hernández S. I. *Discreción de espíritus.* — Miscelánea Comillas 26 (1956) 53-87.

Commentaire des règles pour le discernement des esprits données par les Exercices de saint Ignace de Loyola. Une bibliographie (p. 85-87) est précieuse.

2786. I. IPARRAGUIRRE S. I. *Los nevios de los Ejercicios.* — Miscelánea Comillas 26 (1956) 235-244.

Les « nerfs » sont d'abord les « bases fondamentales » de la spiritualité des Exercices de saint Ignace : la grâce, les possibilités spirituelles de chacun, sa manière de réagir et de coopérer à la grâce. Puis les moyens généraux : oraison, retraite, direction, etc. Le P. I. s'arrête surtout aux aspects qui dominent le tout : l'activité propre de Dieu dans la vie spirituelle, celle de l'homme. F. V.

2787. J. ARNAIZ S. I. *Métodos de oración en la primera semana de Ejercicios.* — Miscelánea Comillas 26 (1956) 7-24.

2788. T. ARELLANO S. I. *Los métodos de oración de las tres últimas semanas : lo común y las variantes de cada una.* — Miscelánea Comillas 26 (1956) 25-39.

Analyse et commentaires. Les notes donnent des indications sur la littérature relative aux Exercices, mais guère sur leurs sources.

2789. A. M. ENCINAS S. I. *Espíritu de oración y familiaridad con Dios.* — Miscelánea Comillas 26 (1956) 41-52.

D'après les Exercices de saint Ignace de Loyola.

2790. G. FILOGRASSI S. I. *Familiarità e unione con Dio nell'orazione secondo S. Ignazio.* — Gregorianum 37 (1956) 391-416.

Présence de Dieu, service, amour, « chaleur affectueuse » : tels sont les thèmes progressifs qui servent à déterminer à quelle « familiarité » avec Dieu conduisent les *Exercices.* F. V.

2791. J. OLAZARÂN S. I. *Confianza cristiana y Ejercicios de San Ignacio de Loyola.* — Miscelánea Comillas 26 (1956) 177-209.

Indications sur la confiance chrétienne en général, sans grand appui historique. Puis la confiance dans les Exercices : objet, motifs, nature, conséquences.

2792. J. A. BUSSOLINI S. J. *A propósito de un símil astronómico usado por San Ignacio en la carta de la obediencia.* — Ciencia y Fe 12 (1956) 57-59.

Cette comparaison, empruntée à l'astronomie du temps, se lit deux fois en cette lettre sur l'obéissance ; elle se lit déjà en saint Thomas et Aristote.

2793. R. CANTIN S. J. *Le troisième degré d'humilité et la gloire de Dieu selon saint Ignace de Loyola.* — Sciences ecclés. 8 (1956) 237-266.

Interprétation, d'après le contexte, d'une incise contenue dans la description du troisième degré d'humilité des Exercices : « ... à supposer que la louange et la gloire de sa divine Majesté soient égales ».

2794. V. Larrañaga S. I. *La mística en los Ejercicios espirituales de San Ignacio de Loyola.* — Miscelánea Comillas 26 (1956) 245-283.

Ce long article décrit, en 17 paragraphes, divers aspects qui définissent et caractérisent l'enseignement des Exercices sur la vie mystique.

2795. A. Keil O. P. *Ambrosius Pelargus O. P. Ein Verkünder der Wahrheit in schwerer Zeit.* — Archiv mittelrhein. Kirchengesch. 8 (1956) 181-223.

Cet article esquisse la biographie de ce dominicain hessois du XVIe siècle († 1561) qui se signala d'abord par ses controverses avec Oecolampade, son amitié avec Érasme, ses prédications et ses cours de théologie à Trèves, puis surtout par son activité au concile de Trente. C'est sur celle-ci que le P. K. attire l'attention ; notamment sur la part qu'il prit durant les discussions qui préparèrent le décret de la session V sur le péché originel. F. V.

2796. L. Pereña Vicente. *Melchor Cano, discípulo de Francisco de Vitoria en derecho internacional.* — Ciencia tomista 82 (1955) 463-478.

M. P. examine le commentaire de Melchior Cano sur la *IIa IIae* de la Somme théologique de saint Thomas et cherche à déterminer quelques aspects de sa doctrine juridique. Sans ignorer d'autres manuscrits de ce commentaire, il se base surtout sur *Vat. lat. 4647* et *4648*. La question 40, d'abord, examine le droit de guerre ; la question 62, le droit de l'Espagne à la conquête de l'Amérique ; enfin, la question 57, la notion de droit des gens. Ces points furent expliqués par Cano à l'université d'Alcala entre 1544 et 1546. M. P. met en relief l'influence, parfois littérale, de François de Vitoria sur les textes de Cano et leur doctrine, mais aussi l'originalité de ce dernier. F. V.

2797. L. Sala Balust. *Textos descónocidos de San Pedro de Alcántara y del Beato Diego José de Cádiz.* — Salmanticensis 3 (1955) 151-163.

Seul S. Pierre d'Alcantara († 1562) nous intéresse dans ce *Bulletin.* M. S. a trouvé dans *Madrid Acad. de la Historia Cortès 34*, f. 296r-302v, un fragment de commentaire en castillan sur les premiers versets du psaume *Miserere* attribué à Pierre d'Alcantara et inconnu jusqu'ici. Il décrit le manuscrit, qui est un recueil d'extraits théologiques écrit par Bernard Venegas, un des plus fidèles disciples de Jean d'Avila. La transcription du fragment en question est datée de 1561 et M. S. en édite le texte, p. 154-159. H. B.

2798. F. de P. Solá S. J. *Manuscritos tridentinos en el Archivo de Protocolos de Barcelona.* — Estudios históricos y Documentos de los Archivos de Protocolos (Barcelona) 3 (1955) 7-70.

Le P. S. étudie le riche contenu du ms. *Barcelone Archivo de Protocolos Miscellanea 27* se rapportant au transfert du concile de Trente à Bologne en 1547. Il n'est pas d'accord avec Mgr H. Jedin sur l'auteur probable de ce recueil, qui, selon lui, serait un secrétaire du cardinal François Mendoza Bobadilla. En appendice, le texte de 7 documents. H. B.

2799. H. Jedin. *Rede- und Stimmfreiheit auf dem Konzil von Trient.* — Histor. Jahrbuch 75 (1956) 73-93.

Quoique la question soulevée ici suppose une vue sur toute l'histoire du concile, Mgr J. aborde quelques points particuliers : les moyens utilisés par la curie pontificale pour diriger le concile ; si les interventions des légats ont bridé ou anéanti la liberté de parole et d'opinion ; s'il y eut à Trente une véritable opposition et quel traitement elle reçut ; comment s'y manifesta l'influence des États. F. V.

2800. G. RAMBALDI S. I. « *Heresia* », « *traditioni apostoliche* » *e* « *scommunica* » *in uno scritto di L. Lippomano.* — Gregorianum 36 (1955) 196-211.

Il s'agit de l'écrit d'un des Pères qui fut présent à la première et à la seconde période du concile de Trente, L. Lippomano, *Confirmatione e stabilimento di tutti li dogmi catholici* (Venise, 1553). Le P. R. montre l'importance non négligeable de cette apologétique assez populaire pour éclairer les textes conciliaires, en particulier sur la tradition. F. V.

2801. P. SPOSATO. *I vescovi del Regno di Napoli e la bolla* « *Ad Ecclesiae regimen* » *(29 novembre 1560) per la riapertura del Concilio de Trento.* — Archivio storico per la Provincie Napoletane 74 (1956) 375-391.

Invités par la bulle *Ad Ecclesiae regimen* à se rendre à Trente pour la réouverture du concile, les prélats du royaume de Naples ne montrèrent en général pas beaucoup d'empressement à répondre aux injonctions de Pie IV. C'est ce qui résulte des 32 documents, tirés de l'*Archivio Vaticano, Nunziatura di Napoli, vol. 319* et *319A* et s'échelonnant de 1560 à 1563, que publie M. S. La majeure partie en est adressée par le cardinal Charles Borromée au nonce de Naples pour l'inciter à secouer l'apathie des évêques de l'Italie méridionale. Cette attitude avait des raisons multiples : l'impécuniosité, l'âge et les infirmités, le souci des besoins immédiats de leur diocèse de la part des évêques ; le désir, de la part de Philippe II, de n'envoyer à Trente que des prélats dévoués à la couronne d'Espagne, ou suffisamment cultivés pour ne pas faire trop piètre figure au concile, ce qui n'était pas toujours facile à trouver. H. B.

2802. A. PH. BRÜCK. *Der Verhandlungsunterlagen des Mainzer Erzbischofs in Trient.* — Archiv mittelrhein. Kirchengesch. 5 (1953) 301-310.

Il s'agit de l'archevêque Sébastien de Heusenstamm qui réunit un dossier de 174 documents relatifs à la réforme et au concile de Trente. M. B. publie les titres de ces documents d'après *Wurzbourg Staatsarchiv. Mzr. Urk. geistl. Schr. 18/7*, p. 2-10. F. V.

2803. F. CAVALLERA S. J. *Tridentina. Raretés bibliographiques.* — Bulletin Littér. ecclés. 54 (1953) 120-123, 181-187.

Le P. C. attire l'attention sur trois collections partielles de documents relatifs au concile de Trente et publiées à cette époque. La première est contenue dans une plaquette éditée à Saragosse en 1553, dont un exemplaire est aujourd'hui conservé notamment chez les capucins de Toulouse ; la seconde, appartenant à la bibliothèque de l'Institut catholique de Toulouse, réunit 26 plaquettes de provenances diverses ; la troisième, appartenant à la même bibliothèque, comprend 6 pièces dont seule la troisième intéresse l'histoire du concile. F. V.

2804. C. Gutiérrez S. J. *Una edición española en 1553 de los decretos conciliares tridentinos.* — Estudios ecles. 28 (1954) 73-105.

Cette édition des décrets des deux premières périodes du concile a été faite à Saragosse en 1553. Il en reste un exemplaire à Saragosse, Bibl. Univ., A-38-46. Le P. G. le décrit, en compare le texte à d'autres éditions de ces décrets, en publie quelques extraits et en reproduit quelques pages en phototypie. F. V.

2805. A. Poyer. *Nouveaux propos sur le « salva illorum substantia ».* — Divus Thomas (Piac.) 57 (1954) 3-24.

L'étude des discussions préparatoires à la session XXI du concile de Trente montre que les Pères n'ont pas voulu, en adoptant cette formule, condamner l'institution des sacrements « in genere », ni trancher la controverse relative à l'immutabilité de leurs matières et formes. F. V.

2806. L. Kruse. *Die instrumentale Heilskraft des Glaubens nach dem Konzil von Trient.* — Theol. Quartalschr. 135 (1955) 410-439.

Ce problème a été examiné trois fois au cours du concile de Trente : dans les discussions sur le péché originel, sur la justification et sur les sacrements et le *votum sacramenti*. Ce sont ces trois groupes de textes, tels qu'on peut les lire dans l'édition de la *Societas Goerresiana* (et quand il y a lieu dans Denzinger), qui servent de base aux trois étapes de l'étude de M. K. Il a peut-être manqué à celui-ci de tenter un exposé d'ensemble de la doctrine du concile sur la question. F. V.

2807. V. Heynck O. F. M. *Zur Kontroverse über die Gnadengewissheit auf dem Konzil von Trient. Ein bisher unbeachtetes Gutachten des Franziskanerkonventualen Jakobinus Malafossa.* — Franzisk. Studien 37 (1955) 1-18, 161-181.

Le P. H. tire de l'oubli la figure de ce franciscain conventuel (1481-1563) qui enseigna pendant 45 ans à l'université de Padoue et qui, sans prendre part en qualité de théologien au concile de Trente, fut invité à donner son avis sur la certitude de la grâce (qu'il repoussait, à l'encontre de ses confrères). L'auteur décrit attentivement son commentaire de la Métaphysique d'Aristote et celui de l'*Opus Oxoniense* de Duns Scot (Padoue 1560) ; à ce dernier fut incorporé son « avis » sur la certitude de la grâce, composé à l'intention du concile. Après s'être arrêté un peu davantage sur le commentaire de Scot, le P. H. étudie dans le second article l'« avis » de Malafossa et le replace dans le cadre de la controverse qui eut lieu à ce propos dans les discussions préparatoires du décret sur la justification. L'article s'achève par une analyse détaillée de l'opinion de Malafossa, et enfin par l'édition du texte, repris au Commentaire de Scot, édition de Padoue, f. 220-222. F. V.

2808. E. Boularand. *Le sacerdoce de la loi nouvelle d'après le décret du concile de Trente sur le sacrement de l'ordre.* — Bull. Littér. ecclés. 56 (1955) 193-228.

Examen du premier chapitre et du premier canon du décret dogmatique publié à la XXIIIe session du concile de Trente (15 juillet 1563) sur le sacrement de l'ordre. M. B. fait l'histoire de ces textes de façon très documentée (depuis les

premières tentatives de rédaction à Bologne en 1547, puis à Trente en 1551-52 et enfin en 1562-63); ensuite, à la lumière de cette histoire, il en donne un commentaire littéral. Les conclusions en dégagent la doctrine catholique du sacerdoce nouveau et marquent rapidement les points d'opposition de celle-ci avec la doctrine des Réformateurs. F. V.

2809. M. McGough. *The Immediate Source of Episcopal Iuridiction: A Tridentine Debate.* — Irish eccles. Record, Ser. V, 86 (1956) 83-97.

Examen des discussions qui entourèrent la rédaction du canon 7 de la Session XXIII *de sacramento ordinis* du concile de Trente (15 juillet 1563). Cette rédaction souleva, en octobre 1562, des débats autour de l'insertion des mots *iure divino* dans la phrase : *Si quis dixerit episcopos non esse presbyteris superiores...* On sait que les avis étaient partagés, les uns admettant l'origine divine directe de la juridiction des évêques, les autres admettant l'intermédiaire du souverain Pontife. Le P. McG. examine les Actes du concile et retrace cette histoire.

F. V.

2810. Th. Gottlob. *Die Einführung der Formpflicht bei der Ehescheidung durch das Dekret « Tametsi » des Konzils von Trient.* — Theol. Quartalschr. 136 (1956) 54-68.

M. G. montre que les Pères du concile, pour la rédaction de ce décret de la Session XXIV, ont posé trois questions, qu'il étudie avec soin dans les discussions : 1) Des conditions de forme sont-elles nécessaires pour contracter mariage, sous peine de nullité ? 2) Lesquelles ? 3) Le mariage des enfants en dessous de 18 et 16 ans est-il invalide sans le consentement des parents ? F. V.

2811. U. Domínguez-del Val O. S. A. *Juan de Guevara, O. S. A., Revisión crítica de los errores de Durando de S. Porciano, O. P.* — Ciudad Dios 165 (1953) 145-156.

Pour faire pièce à la concurrence d'Alcala où une telle chaire existait déjà, l'université de Salamanque fonda en 1508 une « Chaire de théologie nominaliste de Grégoire de Rimini et de Durand », qui s'adjoignait à celles de saint Thomas d'Aquin et de Duns Scot. Ses cours se tenaient chez les Augustins. Jean de Guevara occupa cette chaire de 1557 à 1565. Le fruit de son enseignement est conservé dans *Vat. Ottob. 1001.* A la fin du dernier ouvrage : *In librum IV Sententiarum Durandi,* est ajoutée une liste de 38 erreurs théologiques extraites par Jean de Guevara du Commentaire de Durand. M. J. Koch avait annoncé son édition en 1927 (*Durandus de S. Porciano* I, p. 210). Désespérant de la voir jamais paraître, le P. D. l'édite ici (p. 148-155) en reproduisant les passages visés du commentaire. H. B.

2812. B. Jiménez Duque. *Un pequeño dato para la biografía del Bto. Avila.* — Maestro Avila 2 (1948) 119-122.

Sur la part prise indirectement par Jean d'Avila dans la fondation du Collège ecclésiastique d'Avila par l'évêque Alvaro de Mendoza.

2813. L. Sala Balust. *Una censura de Melchor Cano y de Fr. Domingo de Cuevas sobre algunos escritos del P. Mtro Avila.* — Salmanticensis 2 (1955) 677-685.

F. Caballero a publié en 1871, en appendice à son volume sur Melchior Cano, une « *Censura* de Cano et de Dominique de Cuevas sur les *Comentarios* (ou Catéchisme) et autres écrits de Bartolomé Carranza, 1559 ». M. S. constate, par comparaison avec des textes de Jean d'Avila, que deux des écrits dont il est question dans la *Censura* sont de celui-ci. Les textes probants sont mis ici sous les yeux du lecteur. Il s'agit de son *Traité de l'amour de Dieu* et de sa lettre 20.

F. V.

2814. L. SALA BALUST. *Ediciones y manuscritos italianos de las obras del P. Mtro Avila.* — Maestro Avila 2 (1948) 131-158.

M. S. passe en revue 49 éditions italiennes d'écrits de Jean d'Avila, s'échelonnant de 1556 à 1937. Il signale en outre deux manuscrits contenant des traductions italiennes : l'un à la Casanatense, l'autre à la Biblioteca nazionale Vittorio Emmanuele.

2815. L. SALA BALUST. *La « Doctrina cristiana » del Maestro Avila.* — Maestro Avila 2 (1948) 57-64.

On sait que Jean d'Avila composa une *Doctrina cristiana* à l'usage des enfants, mais jusqu'ici on n'a pas retrouvé cet ouvrage. M. S. en reproduit deux fragments : un tercet cité par A. SANTIVANEZ dans son *Historia de la Provincia de Andalucia de la Compañia de Jesús* et une douzaine de vers d'une traduction italienne conservés dans un manuscrit des Archives romaines de la Compagnie de Jésus.

2816. T. HERRERO DEL COLLADO. *El Beato Maestro Juan de Avila y la formación bíblica del sacerdote católico.* — Archivo teológ. granad. 18 (1955) 133-163.

Textes commentés sur l'utilité de l'Écriture dans la formation sacerdotale ; son étude et sa lecture ; les dispositions de l'âme pour aborder cette étude et cette lecture ; la place de cette étude dans la réforme de l'éducation cléricale et des séminaires, suite aux décrets de Trente.

F. V.

ÉDITIONS J. DUCULOT, S. A., GEMBLOUX. *(Imprimé en Belgique).*